

THÈSE DE
PARIS,
1884
N^o. 11.

UNIVERSITÉ DE FRANCE — ACADÉMIE DE PARIS

ÉTUDE

SUR

L'ORIGINE ET LE DÉVELOPPEMENT

DE LA

THÉOLOGIE APOSTOLIQUE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

le 31 juillet 1884

POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PAR

H. BLANC-MILSAND

PASTEUR

TOULOUSE

IMPRIMERIE A. CHAUVIN ET FILS

RUE DES SALENGUES, 28

1884

(65)



Digitized by the Internet Archive
in 2026

ÉTUDE
SUR
L'ORIGINE ET LE DÉVELOPPEMENT
DE LA
THÉOLOGIE APOSTOLIQUE

UNIVERSITÉ DE FRANCE — ACADEMIE DE PARIS

ÉTUDE

SUR

L'ORIGINE ET LE DÉVELOPPEMENT

DE LA

THÉOLOGIE APOSTOLIQUE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

le 31 juillet 1884

POUR OBTENIR LE GRADE DE LICENCIÉ EN THÉOLOGIE

PAR

H. BLANC-MILSAND

PASTEUR



TOULOUSE

IMPRIMERIE A. CHAUVIN ET FILS

RUE DES SALENQUES, 28

—
1884

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Examineurs de la soutenance :

M. STAPPER, Président de la soutenance.	
MM. STAPPER,	} Examineurs.
MAISEBIAU,	
LICHTENBERGER,	

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

INTRODUCTION

L'histoire de l'origine et des développements de la théologie apostolique est entrée, depuis quelques années, dans une phase toute nouvelle. Pendant la durée des travaux de l'école de Tubingue, il s'agissait de rechercher si les écrits des apôtres étaient bien authentiques, et s'il ne fallait pas plutôt y voir le résultat de la fermentation des esprits et des évolutions de la pensée religieuse pendant environ un siècle et demi, à partir du moment où la personnalité puissante d'un Jésus avait donné un aliment nouveau aux espérances messianiques d'Israël, surexcitées par les malheurs de la nation.

Cette période de débats contradictoires touche à son terme ; et, bien qu'il reste encore bon nombre de problèmes à résoudre, on peut considérer le terrain des recherches historiques comme suffisamment déblayé. Nous sommes en mesure d'affirmer comme un fait acquis à la science que les principaux documents écrits du Nouveau Testament sont antérieurs à la fin du premier siècle et peuvent être attribués sûrement aux au-

teurs que la tradition leur assignait. Il semble que, sur les questions encore débattues, on tende à se rapprocher de plus en plus d'une solution favorable à l'authenticité ; et, en tout cas, les résultats obtenus sont déjà suffisants pour restreindre singulièrement le cercle des recherches, et même modifier la nature de ces recherches.

A vrai dire, la question qui se pose n'est plus la même.

A une étude sur la date, la composition et les auteurs des écrits du Nouveau Testament a succédé un problème de critique relatif aux doctrines mêmes exposées dans ces écrits. Il s'agit d'examiner si ces doctrines sont bien l'expression de la pensée du Maître qu'elles ont la prétention de reproduire. Il faut se demander quelle part les notions étrangères au christianisme peuvent avoir prise dans l'exposé des idées chrétiennes ; déterminer ce en quoi les circonstances extérieures, le caractère personnel de l'auteur peuvent avoir altéré la pure pensée du Christ, en un mot, étudier sous toutes ses formes, et dans toutes ses ramifications possibles, le problème suivant : Comment et dans quelle mesure de fidélité les écrits des apôtres nous ont-ils transmis l'enseignement même de Jésus-Christ ?

Nous sommes donc en présence d'un point de critique délicat et difficile entre tous, et dont la solution exigera à coup sûr les études, les investigations et les efforts successifs de bien des théologiens. Nous ne pouvons nous permettre que d'embrasser une faible partie du vaste champ qui s'ouvre devant nous ; mais nous dési-

rons, toutefois, consacrer à son examen notre part de travail, persuadé que cette question est, à l'heure présente, l'une de celles qui s'imposent le plus aux investigations, et que de sa solution dépend la conception nette, précise et positive de la théologie chrétienne.

Notre point de départ est bien simple. Pour nous, l'apparition du Christ sur la terre est un fait. Son enseignement, son influence, son activité pendant son existence terrestre sont des faits. Son œuvre a consisté à inoculer au monde un principe de vie nouvelle, qui découlait de ses paroles, de sa nature et de sa personnalité tout entière. Ce principe de vie, il l'a communiqué aux disciples qu'il avait choisis dans ce but, et auxquels il avait donné pour mission de le conserver et de le transmettre aux hommes après sa mort. « Allez, » leur avait-il dit, « et instruisez les nations. »

Les apôtres, fidèles exécuteurs de la volonté du Maître, sont entrés dans la lice pour remplir cette tâche. Ils ont reproduit ce qu'ils avaient appris de Jésus, et ont cherché à le faire connaître autour d'eux. Ce qui était pour le Christ la manifestation vivante de sa pensée propre est devenu pour ses disciples l'expression d'un enseignement reçu. La *vie* a passé à l'état de *doctrine*; et c'est cette transformation de vie en doctrine que nous voudrions esquisser, en nous bornant aux points essentiels de cet enseignement émané de Jésus, et tel qu'il s'offre à nous chez les plus éminents de ses disciples.

Un même phénomène se produit toujours lorsqu'une idée nouvelle fait son apparition dans le monde : c'est

que sa manifestation s'opère d'une manière progressive, et n'arrive que par degrés à son expression définitive. Quelque complète que puisse être dans leur esprit la conception systématique du trésor spirituel dont ils sont porteurs, les révélateurs d'une vérité nouvelle ne la font pas jaillir d'un seul coup des profondeurs de leur âme. Il est en soi peu probable que jamais novateur ait embrassé et compris par avance toute la portée et toute l'étendue de sa propre pensée; et, d'ailleurs, en aurait-il eu en réalité la conception interne, c'est là un fait qui échappe à l'analyse et ne saurait donner lieu à une constatation historique.

C'est donc graduellement que s'accomplit l'œuvre de tous les révélateurs. On peut établir, d'une manière générale, qu'ils partent d'un fait ou d'une idée universellement admis dans le milieu où ils agissent, pour y déposer et y rattacher le premier germe de toute leur doctrine. Plus tard, les circonstances extérieures, la faveur, et, plus encore, l'hostilité qu'ils rencontrent, le degré de culture intellectuelle ou de développement moral de leurs auditeurs, seront autant d'aiguillons qui les pousseront à développer successivement toutes les puissances contenues dans ce premier germe, et fourniront à ce germe lui-même l'occasion d'étendre ses rameaux et de porter tous ses fruits.

Les apôtres ne font pas exception à la règle commune. Eux aussi ont été soumis à cette loi de la révélation progressive du message qu'ils avaient reçu. Nous ne pouvons, au début de cette étude, élucider la question de savoir si Jésus, ainsi que certaines de ses

paroles le donnent à entendre, en leur confiant la mission d'aller et d'annoncer la bonne nouvelle, leur communiqua une faculté particulière pour les élever à la hauteur de leur tâche. Ce serait présupposer un fait qui ne peut être que le résultat d'une analyse historique déjà complète.

Nous devons donc nous borner à suivre et à rechercher la manifestation de la pensée des apôtres depuis son origine jusqu'à son entier épanouissement. Il nous faut l'étudier dans ses rapports avec les idées qui lui sont étrangères, soit qu'il s'agisse d'adapter les idées nouvelles aux idées anciennes, soit qu'il s'agisse pour eux de combattre ces notions antérieures et de leur substituer leurs propres notions : ce n'est qu'après cette étude que nous pouvons examiner dans quelle mesure ils ont réussi à reproduire avec exactitude et dans toute son ampleur la pensée du Maître qui les avait envoyés.

Pour mieux déterminer encore la marche que nous avons à suivre, il est un double fait que nous devons établir avant d'entrer dans l'examen de notre sujet lui-même. En premier lieu, il nous paraît incontestable, pour celui même qui n'aurait jeté qu'un regard superficiel sur notre sujet, que le développement de la doctrine des apôtres présente deux phases bien distinctes, déterminées par la différence des milieux où ce développement s'est opéré. La première comprend l'activité de la pensée apostolique au sein du judaïsme; la deuxième nous montre cette même activité sur le terrain du monde païen.

En second lieu (et ce nouveau fait n'est, au fond, que le corollaire du précédent), il est de toute évidence que la phase du développement en dehors du judaïsme occupe une place particulièrement importante, et doit réclamer spécialement notre attention. Si le mouvement de la pensée chrétienne s'est exercé, à l'origine, dans l'enceinte du judaïsme, il n'a pas tardé à en sortir; et c'est en dehors du judaïsme que nous devons le suivre pour comprendre ses caractères et ses résultats les plus considérables.

Notre étude doit, en conséquence, se diviser en deux parties bien distinctes qui s'offrent à nous dans un ordre successif, conformément à l'histoire, et dont la transition se présente d'autant plus naturellement à nous que le premier et principal acteur de la seconde phase de ce développement sort directement de la première, et nous montre l'image d'un juif zélé devenu par excellence l'apôtre des gentils. Nous aurons donc à examiner, l'un après l'autre, ces deux domaines où s'exerce la pensée apostolique.

Les théologiens qui se sont occupés de ce grand problème de l'origine du christianisme commencent, en général, par exposer les idées religieuses qui avaient cours en Palestine à l'époque de Jésus, et cherchent à relever tous les points de rapport possibles entre ces opinions des contemporains du Christ et les idées dont Jésus s'est donné comme le révélateur.

Nous sommes bien loin de méconnaître l'importance de ces travaux. Ils sont particulièrement propres à jeter une nouvelle lumière sur l'état social, moral et religieux

du monde au milieu duquel est venu s'implanter l'arbre majestueux de la vérité chrétienne ; déjà ils ont rendu d'immenses services à la science théologique et promettent d'en rendre de plus grands encore. Toutefois, nous ne leur accordons dans notre étude qu'une place secondaire, et nous devons, dès le commencement, en expliquer les raisons.

A notre sens, les écrivains qui ont traité de ces matières ont souvent confondu deux ordres de faits qui méritent d'être séparés.

Le premier est, à coup sûr, parfaitement légitime : il consiste à relever l'ensemble des idées générales qui composent l'essence même du judaïsme et sur lequel Jésus et ses disciples ont fait reposer tout leur édifice ; par exemple, les notions du Dieu unique et personnel, du Messie, de l'immortalité.

Nous pensons qu'on ne saurait trop préciser ces points d'attache par lesquels la théologie apostolique s'est greffée sur les doctrines de l'ancienne Alliance, et nous consacrerons un chapitre à leur examen.

Le second fait consiste à essayer de démontrer l'influence que les écoles rabbiniques et la théologie juive ont exercée sur la formation et le développement de la théologie apostolique dès ses origines.

Selon nous, il y a ici une confusion de temps et parfois un véritable anachronisme. Dans notre conviction, l'influence de la synagogue, influence qui a été bien réelle, n'a commencé à s'exercer sur les dogmes chrétiens, d'une façon positive, qu'après le temps des apôtres, dans ce que nous appellerions volontiers la seconde

période de la théologie chrétienne, et qui est en dehors du cadre de nos recherches. Cette manière de voir expliquera comment nous ne touchons qu'en passant à toute une série de documents auxquels, d'habitude, on consacre un plus long examen. Nous ne dédaignons pas ces sources d'information ; nous en reportons l'usage à une autre heure du développement historique de la théologie.

Il est, sans doute, fort utile de déterminer exactement l'origine, la signification et la portée exactes des différentes factions, pharisiens, sadducéens, esséniens, qui s'agitaient sur la scène lorsque Jésus fit son apparition.

Plus importantes encore sont les recherches qui ont pour objet les transformations des notions religieuses du peuple juif, soit dans les livres *deutéro-canoniques*, — tels que la *Sagesse* du fils de Sirach, le premier livre des *Macchabées*, le livre de *Tobie*, — ou dans les *pseudépigraphes*, tels que le *Livre d'Enoch*, les *Psaumes* de Salomon, le *Livre des jubilés*, l'*Assomption de Moïse*, le IV^e livre d'*Esdras* ou le *Testament des douze patriarches*.

Nous en dirons autant du recueil du *Talmud*, dans lequel, selon M. Renan, il faut chercher « la vraie notion des circonstances où se produisit Jésus » (*Vie de Jésus*, p. 12).

Mais, sauf les livres deutéro-canoniques, sur lesquels nous aurons à revenir lorsque nous traiterons de la théologie de saint Paul et surtout de saint Jean, il n'y a, dans toutes ces sources d'informations, rien qui nous

paraisse de nature à s'appliquer directement à notre sujet.

Quant aux divers partis religieux de la Judée, le résultat le plus clair qui ressorte de leur examen c'est qu'après avoir achevé de tuer le judaïsme expirant, ils ont été bons tout au plus à le pétrifier et à le réduire à l'état de momie ; et la principale relation que l'on puisse établir entre la théologie apostolique et eux est analogue à celle qu'une fleur magnifique pourrait avoir avec le sépulcre sur lequel elle aurait poussé.

Quant aux pseudépigraphes, nous ne pouvons nous résoudre à accorder une valeur bien grande aux quelques citations éparses qui semblent dénoter une spiritualité élevée assez voisine du spiritualisme chrétien, et aux quelques préceptes de pure morale où l'on retrouve comme le germe de certaines maximes évangéliques. A notre sens, on a raison de reprocher à divers écrivains, à Gfrøerer, par exemple, de relever, avec un soin infini, tous les rapprochements possibles de pensées, de mots, — même les plus fortuits, — pour arriver à la conclusion parfaitement erronée que le christianisme est un ensemble d'idées empruntées çà et là à tous les auteurs, dans tous les recueils et à toutes les tendances.

Par suite de cette exagération, on court le danger de prendre pour l'opinion des contemporains de Jésus ce qui n'est, en définitive, qu'une pensée accidentelle et isolée de quelque rabbin juif imbu des idées qui, plus tard, trouveront dans le système de Philon leur expression la plus complète.

Nous aurions aussi quelques réserves à faire sur l'emploi des sources talmudiques auxquelles, d'habitude, on attache une si grande importance dans les travaux sur les idées religieuses en Palestine. Si le Talmud offre, à juste titre, un intérêt capital à ceux qui tentent de tirer de la poussière du passé les mœurs, les coutumes, les cérémonies, la vie sociale et religieuse du peuple juif, il ne nous paraît pas aussi exact de leur attribuer une valeur égale lorsqu'il s'agit de déterminer un point de contact avec la théologie apostolique.

En définitive, la vaste compilation du Talmud n'a commencé à être rédigée qu'au troisième siècle après Jésus et n'a été achevée qu'au sixième. Malgré tout ce que l'on sait du soin minutieux et jaloux qu'avaient les Juifs de n'altérer en rien les traditions de leurs pères, il ne nous paraît pas bien prouvé que cinq cents ans aient passé sur elles sans amener quelques modifications involontaires. L'intégrité absolue de leur témoignage nous paraît d'autant plus suspecte qu'entre la vie de Jésus et la rédaction du Talmud il s'est passé plusieurs faits d'une importance exceptionnelle : c'est la destruction de Jérusalem, la dispersion d'Israël parmi tous les peuples, et, surtout, le contact et le frottement séculaire des idées juives avec les doctrines chrétiennes.

Ainsi, lorsqu'on nous cite un passage tel que celui-ci, entre autres : « Sur quoi devons-nous nous appuyer? — Sur notre Père qui est aux cieux (1), » pour prou-

(1) Talmud, cité par M. Franck, *Revue polit. et lit.*, 1872, p. 577, cité par M. Ed. Stapfer.

ver que l'expression de père, appliquée à Dieu, était usitée dans les écoles juives et a pu servir de point de départ à la prière dominicale, nous sommes loin d'être convaincus. Qui pourrait affirmer, avec certitude, que ce que l'on prend pour l'origine d'une idée chrétienne n'est pas plutôt le simple reflet de cette idée chrétienne elle-même sur le judaïsme? Cette supposition est d'autant plus admissible, que l'influence du christianisme sur le Talmud est parfaitement évidente dans certains passages (1).

D'ailleurs, en supposant que toutes ces réserves soient non avenues, il n'en resterait pas moins vrai que nous devrions chercher le point de départ de la théologie des apôtres ailleurs que dans leurs rapports avec la haute culture rabbinique. Les plus anciens prédicateurs de la doctrine du Christ étaient de pauvres pêcheurs ou d'obscurs artisans de la Galilée. Il n'est pas bien prouvé que Pierre sût lire et écrire; mais, en revanche, il est parfaitement certain que tous étaient absolument étrangers aux spéculations de l'école. Aussi, pour trouver l'origine même de l'enseignement qu'ils vont propager dans le monde, notre meilleure ou, pour mieux dire, notre seule ressource est de regarder à leur conscience personnelle, aux éléments qui, dans leur être moral, étaient, plus que tous les autres, propres à faire naître en eux une conviction et, par cela même, à les porter à la manifester au dehors.

(1) Ainsi, dans l'idée que le Messie vit dans le paradis avant de venir sur la terre.

Or, ces éléments ont le double mérite d'être, en somme, assez peu nombreux et de s'offrir aux regards avec une entière évidence. C'est ce que nous espérons démontrer dans le chapitre qui va suivre.

ÉTUDE
SUR
L'ORIGINE ET LE DÉVELOPPEMENT
DE LA
THÉOLOGIE APOSTOLIQUE

PREMIÈRE PARTIE

Du développement de la théologie apostolique sur le
terrain du judaïsme

CHAPITRE PREMIER.

DES IDÉES RELIGIEUSES EMPRUNTÉES AU JUDAÏSME ET DES
IDÉES NOUVELLES APPORTÉES PAR JÉSUS-CHRIST.

La doctrine chrétienne découle d'une double source. Elle comprend d'abord un certain nombre d'idées juives qui ont passé dans le christianisme et ont servi de base à la théologie des apôtres, et se complète par l'adjonction de plusieurs éléments nouveaux que Jésus a introduits dans cet ensemble de croyances.

Nous commencerons donc par l'exposition de ces

idées juives et nous chercherons ensuite à déterminer le caractère des principes nouveaux qui appartiennent en propre à Jésus et qui ont agi sur l'élément ancien, comme le levain sur la pâte.

Qu'on nous permette de ne pas nous arrêter à exposer le mouvement des idées amené par la lutte des différents partis, tels que les pharisiens, les sadducéens, les esséniens et la tendance libérale représentée par les écoles d'Hillel, de Schammaï et, plus tard, de Gamaliel. Tout ce que nous aurions à dire à ce sujet a déjà été traité avec supériorité et plus en détail que nous ne pourrions le faire ici par une foule d'écrivains auxquels nous renvoyons nos lecteurs (1).

Nous abordons directement ce fond d'idées qui existaient déjà lors de l'apparition de Jésus et qui devinrent l'héritage de l'Eglise chrétienne.

La première est l'*idée de Dieu*. Si elle se rencontre à la base de toute religion, on peut dire que chez les Juifs elle acquiert une grandeur et une importance toutes particulières. Ce qui la caractérise, c'est le soin jaloux avec lequel on écarte la doctrine de la pluralité des dieux. La notion du monothéisme, qui traverse tous les écrits de l'ancienne Alliance, s'était affirmée de plus en plus dans les écoles juives depuis le retour de l'exil, et au moment où Jésus parut, cette notion était acceptée de tous, sans conteste, et passa tout entière dans la croyance des disciples.

(1) Citons, entre autres, les ouvrages de MM. Nicolas : *Des doctrines religieuses des Juifs*. — Reuss, *Histoire de la théologie apostolique*, 1 vol. — Ed. Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine*, etc.

A côté de l'unité de Dieu, sa spiritualité la plus absolue était également mise en relief. Dieu était un esprit pur qu'on ne devait ni pouvait se représenter. L'ancienne tradition juive affirmait que l'on ne saurait voir Dieu et vivre encore, et cette naïve crainte de l'éclat et de la majesté de l'Eternel avait fini par si bien dominer les opinions que l'on regardait même comme un devoir d'effacer des livres sacrés les anthropomorphismes dont étaient semés les plus anciens documents religieux. On évitait comme un sacrilège et une profanation de prononcer le nom de Dieu : une seule fois par an, le grand sacrificateur osait proférer les syllabes redoutables dans le « lieu très saint, » et encore est-il douteux que cet usage se soit conservé jusqu'à la ruine du temple de Jérusalem.

Dans les lectures publiques de la loi, on remplaçait invariablement le nom de *Jahveh* par celui d'*Adonaï*, si bien que la prononciation véritable des consonnes *J H V H* était oubliée et entourée d'un tel mystère qu'une superstition populaire attribuait à celui qui en aurait le secret la puissance de commander aux éléments.

Si nous laissons de côté les formes temporaires et locales que revêtait cette notion de la spiritualité absolue de Dieu, il est évident que nous la retrouvons tout entière dans la théologie des apôtres, où Jean, entre autres, par sa célèbre définition, « Dieu est esprit, » nous donnera le plus magnifique commentaire des paroles de Moïse : « Je suis celui qui suis » (Exode, III, 24).

La notion de personnalité vivante, comme l'indique

le passage que nous venons de citer, accompagnait celle de la spiritualité. Au fond, l'idée de la personnalité qui ressortait de toute la doctrine de l'Ancien Testament et qui était étroitement unie à celle de l'action directe et souveraine de la puissance divine était plus nette et plus ferme chez le peuple que dans les spéculations de l'école. Pour le dire en passant, nous trouvons ici l'une des raisons pour lesquelles nous ne croyons pas à l'influence immédiate des spéculations juives sur le christianisme dès sa première origine. Le peuple, lui, ne s'apercevait pas de la difficulté de concilier la notion d'un esprit insaisissable et abstrait avec celle de personnalité vivante et agissante. Il acceptait tout simplement la croyance populaire émanée des déclarations des livres saints, où non seulement il trouvait que Dieu avait élu Israël comme la nation de son héritage, mais où il lisait des paroles comme celle-ci : « O Dieu, tu es notre père » (Esaïe, LXIII, 16).

Il ne faut point oublier que les disciples étaient des hommes du peuple, étrangers aux partis et aux écoles et qui s'en tenaient aux doctrines exprimées à chaque page du recueil sacré. On conçoit comment, lorsque Jésus dira : « Notre père qui es aux cieux, » cette doctrine reposera tout naturellement sur une opinion déjà acceptée par eux.

Mais pour les docteurs de la loi, il n'en était pas de même. Ils voulaient concilier les éléments de ce mystère inexplicable et contradictoire d'un Dieu insondable et qui, pourtant, se révèle : la preuve que cette adjonction à l'idée primitive du judaïsme n'était point sortie de l'en-

ceinte de l'école, ce sont les restrictions dont on entourait les spéculations sur l'essence divine. Outre qu'avant l'âge de trente ans nul ne pouvait se livrer à ces recherches, elles étaient réservées à ceux qui faisaient de l'étude de la théologie une occupation spéciale. Par conséquent, elles sont restées en dehors du cercle des premiers apôtres, et la notion de la personnalité divine qui passa dans le christianisme primitif était celle qui ressortait naturellement de la lecture des livres saints.

Toutefois, ces travaux sur l'essence divine et la nécessité de concilier la foi à un Dieu inaccessible avec la foi à un Dieu qui se révèle donnèrent naissance à une idée nouvelle qui non seulement passa dans la doctrine chrétienne, mais fut l'une de celles sur lesquelles les apôtres s'appuyèrent de préférence, pour expliquer et justifier la mission de Jésus.

Nous voulons parler de l'idée d'un médiateur.

Nous aurons, plus tard, à revenir sur les diverses formes que revêtira cette notion envisagée comme Esprit de Dieu, Sagesse de Dieu, Verbe de Dieu et qui aboutira finalement à la doctrine du *Logos*. Nous nous bornerons donc ici à rappeler cette idée d'un intermédiaire entre Dieu et l'humanité, idée qui, à son origine, était absolument indépendante de celle du Messie et encore plus étrangère à celle d'incarnation que les Juifs n'ont jamais eue. Ce n'est que plus tard que ces deux notions se confondront en une seule; et c'est encore une preuve du peu d'influence des spéculations rabbiniques sur les premiers développements de la théologie apostolique, tandis que l'idée fondamentale

d'un médiateur entre Dieu et les hommes y exercera, dès le premier jour, une action considérable.

Plus encore que la notion de médiateur, celle de Messie devait fournir un point d'appui à la doctrine chrétienne. Comme on l'a remarqué avec raison, ce qui distingue particulièrement la religion juive de toutes les autres, ce n'est pas seulement son monothéisme, mais aussi sa foi en l'avenir. Tandis que tous les autres peuples plaçaient dans le passé leur âge d'or, les Juifs s'attachaient de préférence à l'idée d'un bonheur futur. Cette espérance, qui traversait tous les écrits des prophètes, avait, loin de s'affaiblir, acquis une importance d'autant plus considérable que les siècles s'étaient écoulés, que de nouvelles calamités avaient succédé aux anciennes et que le peuple tout entier avait été forcé de se jeter dans le paroxysme de l'attente pour ne pas tomber dans le paroxysme du désespoir.

Après le retour de l'exil, les Juifs, qui avaient lu dans leurs prophètes comment, après les avoir punis de leurs transgressions, Dieu les comblerait de ses bienfaits, avaient cru voir luire l'aurore des jours glorieux annoncés dans la dernière partie du livre qui porte le nom d'Esaïe. La terrible persécution d'Antiochus, en renversant cette illusion, inaugura l'ère de la composition de ces apocalypses, où nous retrouvons, comme dans certains chapitres de Daniel, cet effort de la pensée juive reportant à une époque plus lointaine son inébranlable espérance en la réalisation des promesses de son Dieu.

Le succès momentané de la révolte des Macchabées

fournit un nouvel élément à la croyance populaire et devint comme le présage de l'accomplissement prochain des prophéties. On sait comment la prise de Jérusalem par Pompée vint, en l'an 65 avant Jésus-Christ, donner un nouvel et cruel démenti à toutes ces aspirations de triomphe et de délivrance ; et cependant , loin d'abattre la foi en l'avenir promis, il semble que tous les revers, tous les signes avant-coureurs d'une ruine imminente ajoutent un degré de plus à l'intensité de l'espérance messianique. D'après les déclarations des livres sacrés, c'est à l'heure même où tout semblera perdu que sonnera l'heure de la délivrance. Le malheur est à son comble ; donc, le Messie viendra bientôt. Le peuple tout entier l'attend, et rien peut-être, dans l'histoire, n'égale le caractère de grandeur farouche et de conviction héroïque avec laquelle les Juifs s'ensevelissent sous les décombres de la ville sainte, en répétant : « le Messie vient, » *Maran atha*.

On conçoit donc quel solide point d'appui Jésus devait trouver dans cette attente de tout un peuple , lorsqu'il se présentait comme « celui qui devait venir. » Au fond, l'histoire de l'établissement de l'Eglise chrétienne et le succès de la prédication des apôtres resteraient un fait absolument inexplicable si l'on ne connaissait cette disposition des esprits et si la propagation de cette espérance n'avait préparé à l'Evangile un terrain sur lequel il devait porter ses plus beaux fruits.

Toutefois, si le fait de l'importance des espérances messianiques pour le développement des doctrines chrétiennes est incontestable et évident, il n'est pas

aussi facile de déterminer, d'une façon précise, la notion même que les Juifs se faisaient du Messie. Par suite du mélange de croyances religieuses et d'idées politiques que renfermait en soi cette doctrine, elle présente, à l'œil de l'historien, des couleurs trop vagues et trop variables pour qu'il soit possible d'en fixer exactement tous les contours.

A Jérusalem même, où l'élément fanatique prédominait, les rêves de grandeur nationale servaient puissamment à donner à la notion de Messie un caractère politique et belliqueux. C'est lui qui devait délivrer le peuple du joug de la servitude; il devait restaurer le trône de David, relever l'éclat de la monarchie, devenir roi d'Israël et rappeler à Sion les Juifs dispersés, après avoir rendu aux nations païennes une double mesure des maux qu'elles avaient fait subir à la postérité de Jacob.

En dehors de ce cercle étroit, il semble que l'élément moral, le besoin de réconciliation avec l'Eternel, l'idée d'un salut apporté à tous les peuples, ait acquis une importance plus considérable et modifié, dans un sens plus élevé et plus religieux, la notion de Messie. C'est dans l'Evangile même (Matth., VII, 29; Marc, I, 22) que nous retrouvons l'expression la plus naïve et la plus sincère de ces vœux d'une population fatiguée des agitations et des revers de la politique, et qui n'a point totalement méconnu le caractère spirituel des prophéties. Pour ceux-là, le Messie serait avant tout l'instrument de la puissance de l'Eternel. Pour arracher le peuple à l'avilissement politique et moral dans lequel il était tombé, il ne fallait rien moins que la voix

d'un prophète et l'intervention d'un Oint supérieur à l'humanité.

Si la postérité d'Abraham devait être la première à tirer profit de cette rédemption divine qui était l'accomplissement des promesses garanties par le serment de l'alliance, une idée généreuse ennoblissait cette espérance nationale. La gloire d'Israël devait se révéler à tous les peuples. Une ère de bonheur, de paix et de sainteté allait se lever sur la nation élue, pardonnée et régénérée; et les rayons de son soleil de justice ne tarderaient pas à illuminer le monde. C'était là ce que les hommes pieux et justes, comme un Siméon ou un Nathanaël, attendaient avec confiance; et le nombre était grand, dans la Judée, de ceux qui espéraient ne point mourir avant d'avoir vu le salut de Dieu.

On conçoit comment la juxtaposition de ces deux conceptions si différentes, et cependant souvent mêlées et confondues, rend difficile la tâche de déterminer avec précision cette doctrine du Messie que Jésus allait s'approprier, et à laquelle il devait donner une acception si élevée et si pure. L'important, pour nous, n'est pas tant d'exposer ici en détail cette notion que de faire ressortir les points de contact qu'elle offre avec la doctrine exposée par les apôtres, et de montrer comment la théologie apostolique n'était, sur ce point, qu'un rameau issu de ce tronc frappé et mutilé par la tempête, mais dont les racines plongeaient jusqu'au plus profond des croyances de l'ancienne économie. Nous nous bornerons donc à rappeler certains traits qui, s'ils nous montrent l'intervalle qui séparait l'idée

du Messie chez les Juifs de cette même idée chez les premiers disciples, nous font voir cependant l'étroite relation de parenté qu'il y a entre les deux conceptions.

Il semble bien que, d'après la prophétie de Michée (V. 1), confirmée par le Talmud (1), et dont nous trouvons aussi l'écho dans l'évangile de Jean (VII, 41 et 8, comme dans celui de Matthieu (II, 4 et suiv.), on regardait Bethlèem comme devant être le lieu de naissance de ce Messie qui apparaîtrait soudainement et à l'heure où il n'était pas attendu.

Quant à la nature même de ce Messie, désigné d'abord comme un descendant de David, et représenté parfois comme un homme supérieur et idéal, il est difficile de déterminer, avec une précision absolue, l'idée qu'on se faisait de son essence même. Le soin avec lequel les Targums suppriment dans l'exposé de la nature du Messie tout ce qui pourrait faire croire à une essence divine est l'une des raisons pour lesquelles nous suspectons la véracité de leur témoignage en tant qu'expression de la croyance juive à cet égard. Nous ne pouvons nous empêcher d'y reconnaître une tentative de réaction contre la croyance populaire et peut-être contre les premiers développements de la doctrine chrétienne. Cela se voit, par exemple, dans la façon dont ils effacent le titre de « Dieu puissant. » donné au Messie dans le passage d'Esaïe (IX, 6) pour y substituer les mots « d'Ange de bon conseil. » La preuve que l'idée que l'on se faisait du Messie dépassait celle d'un homme ordinaire, c'est que, dans

(1) Traité des *Bérakhoth*, traduction Schwab, p. 42.

l'opinion des Juifs, le Messie ne devait pas mourir : et c'est justement parce que les disciples étaient imbus de cette croyance, que la crucifixion de Jésus et sa mort produisent sur leur esprit une impression aussi foudroyante.

Outre la puissance de faire des miracles, qui est attribuée au Messie plus qu'à tout autre, la place qui lui est assignée au-dessus de tous les rois qui occuperont le trône pendant sa domination nous fait voir quelle haute conception on se formait de sa nature. Son rôle est analogue à celui que Jéhovah remplissait auprès des anciens monarques d'Israël. Il doit être à la fois prophète, sacrificateur et roi. C'est lui qui enseignera aux hommes les *œuvres de la justice* et qui *convertira les nations* au culte du vrai Dieu. Il sera l'*intercesseur* pour les *péchés* du peuple. Enfin, il dominera sur le *royaume des cieux*. Quelque indéterminée que soit l'étendue de cette notion de *royaume*, l'usage qu'en a fait, dès l'origine, l'Eglise chrétienne prouve assez que, si parfois cette notion était rabaissée jusqu'à une conception réaliste et grossière, elle était susceptible aussi de la signification la plus haute et la plus spirituelle.

Nous retrouvons une autre indication de l'importance de cette idée du Messie dans l'ensemble des termes par lesquels on le désigne. Les noms d'*oint de l'Eternel*, de roi d'Israël, étaient devenus des expressions courantes depuis le temps de Daniel. Celui de *Fils de l'Homme*, si souvent répété dans les Evangiles, était d'un usage familier à Jérusalem. Enfin, le titre de *Fils de Dieu* lui avait été aussi appliqué, et se retrouve dans le *Livre*

d'*Enoch* (ch. CV, 2). Certains passages du même livre semblent même affirmer la préexistence du Messie. Nous pouvons donc en conclure que si la doctrine de la divinité du Messie n'est point énoncée avec une complète précision par la tradition juive, du moins elle s'en rapproche de très près. Les signes avant-coureurs par lesquels on reconnaîtra que le temps de la manifestation du Messie arrive suffisent à le démontrer.

C'est d'abord l'apparition d'un astre extraordinaire dont il est déjà fait mention dans le livre des Nombres (XXIV, 17). Ensuite, il est parlé de la venue de l'un des anciens prophètes qui ressuscitera pour annoncer l'arrivée de l'oint du Seigneur. Certains passages (Malachie, III, 1, 23; *Sagesse* de Sirach, XLIII, 10), attribuaient ce rôle à Elie; d'autres associaient à cet honneur Moïse, Jérémie et Enoch lui-même, c'est-à-dire tous ceux qui, dans l'ancienne alliance, passaient pour n'être point morts (2, Macch., XV, 13 et s.). Il est inutile de rappeler ici les traces de cette croyance populaire que nous retrouvons dans les Evangiles, et qui faisait dire, chaque fois qu'un *Rabbi* acquérait un certain degré de renommée: Est-il cet Elie qui doit venir?

Le dernier signe précurseur de la venue du Messie sera l'*apparition de l'Antechrist*. Ce personnage, assez indéfinissable, mais qui semble réunir en soi l'ensemble de tous les sentiments de révolte et d'hostilité envers Dieu, était devenu l'objet d'une croyance générale, d'après la description qu'en avait donnée le livre de Daniel; et les suppositions les plus fantastiques accompagnaient l'idée qu'on se faisait de son action parmi les

hommes. Guerres, révolutions, divisions intestines, calamités inouïes devaient signaler son passage, jusqu'à l'heure où le Messie se lèverait pour lutter avec lui, le vaincre et le tuer par sa parole. Une transformation générale sera la conséquence de cette victoire. Le feu purifiera toutes choses. Un nouveau ciel et une nouvelle terre prendront la place de l'ancien monde détruit; et, dans ce monde ainsi transfiguré, et qui sera éclairé par Dieu lui-même, commencera, pour le peuple juif, l'ère de la plus parfaite félicité. Nombre de chapitres du livre de l'Apocalypse ne sont autre chose que l'application à certaines circonstances particulières de cette doctrine de l'Antechrist, de sa défaite, et du triomphe du Messie.

Une autre idée, étroitement liée à celle du Messie, se retrouve également à la base du christianisme naissant: nous voulons parler de la notion d'immortalité à laquelle se rattache la croyance à la résurrection des corps. Il ne saurait entrer dans le cadre de notre travail d'étudier le problème de la vie future chez les Hébreux. Toutefois, nous ne pouvons éviter de dire quelques mots d'une doctrine qui tient une place si importante dans la prédication des apôtres.

Il semble bien qu'à l'origine et malgré quelques indications assez significatives de divers prophètes (Ezéchiel, XXXVII, 1-14; Esaïe, XXX, 18-24; XXXII, 9-14; XXVI, 1-13, etc.), la pensée religieuse du peuple d'Israël se portait plutôt sur son avenir terrestre que sur l'idée de sa destinée dans une autre vie. Le célèbre passage de Job lui-même: « Je sais que mon Rédemp-

teur est vivant, etc., » indique bien plutôt l'espérance d'une consolation obtenue dès ici-bas que celle d'une rétribution future. Mais, à partir de l'époque d'Antiochus, cette dernière notion prit un développement nouveau, trouva son expression dans le livre de Daniel, et acquit une importance plus considérable encore après les guerres des Macchabées. La mort de tant de héros tombés pour la patrie donnait un nouveau prix à l'espérance d'une couronne céleste destinée aux martyrs qui n'avaient point reçu leur récompense sur la terre. Si cette doctrine ne s'empara pas de tous les esprits, — on connaît assez l'opposition qui régnait à ce sujet entre le parti des sadducéens et celui des pharisiens, — il n'en est pas moins vrai que la foi en la résurrection devint la doctrine officielle et orthodoxe.

Nombre de faits relatés dans l'Ancien Testament, l'évocation de l'ombre de Samuel, la mystérieuse disparition d'Enoch, l'enlèvement d'Elie sur un char de feu, devinrent autant de preuves à l'appui de cette thèse.

Nous n'entrerons pas ici dans l'exposé de la double théorie relative à la résurrection, et d'après laquelle tantôt on regardait le règne messianique comme devant être éternel, tantôt on le divisait en deux périodes bien distinctes. L'opinion générale, aux jours de Jésus, paraît s'être rangée à cette dernière manière de voir qui passa ainsi sans difficulté dans l'Eglise chrétienne. Après une première apparition du Messie, signalée par la résurrection partielle des justes, et suivie d'une ère de félicité sur la durée de laquelle les opinions va-

riaient (c'était tantôt quatre cents ans, tantôt mille, tantôt deux mille), l'oint du Seigneur se manifesterait de nouveau ; et alors, après la résurrection générale, commencerait la vie éternelle.

La seule chose qu'il nous importe de signaler ici, c'est l'importance capitale que ces idées sur le monde à venir occupaient dans l'enseignement de Jésus. Tous les discours sur la fin du monde, les paraboles du grain de moutarde, de l'ivraie et du bon grain, des vignes, des talents, etc., ne sont que l'expression de cette croyance générale. Si les formes varient, et si la multiplicité des images montre le rôle prépondérant que l'imagination jouait dans l'exposé de ces doctrines, l'accord fondamental de toutes ces figures prouve aussi combien cette notion était profondément enracinée dans la conscience de tous. La résurrection qui d'abord ne s'était appliquée qu'à ceux qui étaient morts dans la foi au Messie, et surtout à ceux qui avaient succombé dans les batailles de l'indépendance nationale, finit par être appliquée à tous. L'existence des méchants dans la vie éternelle devint un article de foi, tout aussi bien que la vie des justes dans la félicité. Ces derniers, transportés dans un lieu de délices, qui n'est au fond que la reproduction du paradis terrestre, y retrouveront l'arbre de vie dont se nourrissent les bienheureux, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal donne la sagesse.

Les méchants, au contraire, seront transportés dans le Hadès, où ils attendront le jugement. Enfin, quand tout sera consommé, tous les élus dont les noms sont inscrits au livre de vie jouiront de la félicité éternelle.

Il est hors de doute que les expressions par lesquelles cette notion de la félicité nous est représentée trahissent parfois le fond matérialiste des préoccupations populaires. L'idée de festin, de banquet, de sabbat éternel font ressortir ce que l'éducation spirituelle du peuple juif conservait encore de charnel et de grossier. Mais à côté de ces représentations imparfaites, combien d'autres figures qui font éclater, malgré la forme, la signification spiritualiste qu'elles recouvrent. Les anges qui transportent les âmes dans le sein d'Abraham, la jouissance de la présence de Dieu, l'adoration incessante de sa majesté, la pureté du cœur symbolisée par la robe d'innocence, voilà autant de traits dont Jésus s'emparera pour élever cette notion de la vie éternelle à son degré suprême de spiritualité et de grandeur.

Ainsi, idée du Dieu unique, personnel, absolu, idée du Dieu qui est esprit, idée d'un médiateur et d'un Messie, idée de la résurrection des corps et de la vie éternelle, toutes doctrines essentielles au milieu desquelles le christianisme s'est développé et a grandi et que nous retrouvons à la base de la théologie apostolique.

En dehors de la doctrine même, il est un fait qui a servi puissamment à préparer le terrain que Jésus devait ensemer : nous en dirons quelques mots avant de terminer ce chapitre. Nous voulons parler de la connaissance particulière des écrits de l'ancienne alliance que possédait le peuple tout entier, par suite des lectures hebdomadaires que tout Juif entendait régulièrement depuis son enfance chaque jour de sabbat. Ces lectures,

qui avaient été instituées depuis le temps d'Esdras, c'est-à-dire déjà au cinquième siècle avant Jésus, et qui étaient devenues l'élément principal du culte de la synagogue, avaient surtout pour objet les cinq livres de Moïse et le recueil des prophètes. Bien que déjà, avant l'ère chrétienne, une collection des anciens cantiques, réunis sous le nom de Psaumes, fussent en usage dans le culte, et qu'on en chantât des fragments dans les synagogues, leur autorité n'était encore que secondaire, et ils ne sont cités que fort rarement dans le Nouveau Testament (Luc, XXIV, 44). Il en était de même du livre de Job, des Proverbes et de ce qu'on appelait les cinq rouleaux, c'est-à-dire le *Cantique*, *Ruth*, les *Lamentations*, l'*Ecclésiaste* et *Esther*, auxquels on joignit le *Livre de Daniel*, les *Livres historiques d'Esdras* et de *Néhémie* et enfin les *Chroniques*.

Mais tous ces écrits, qui formèrent le troisième recueil des livres sacrés considérés comme canoniques, recueil déjà complet à Jérusalem au temps de Jésus (1), n'avaient encore qu'une importance relativement médiocre. On ne les nommait même pas quand il s'agissait de désigner le recueil sacré. On disait simplement : *la loi et les prophètes*.

C'était surtout la loi, la *Thorah*, c'est-à-dire les cinq livres attribués à Moïse qui occupaient une place considérable dans la vie religieuse des Juifs. Divisée en un nombre de sections correspondant au nombre des semaines de l'année, elle était lue chaque année en son

(1) On sait qu'il en était autrement à Alexandrie.

entier, et devenait ainsi familière à toutes les mémoires. Bien que le recueil des prophètes eût aussi sa part dans les lectures de la synagogue, et que des morceaux choisis en fussent lus à la fin du culte, la place prépondérante restait toujours à la Thorah. Elle était l'objet d'une vénération profonde ; chacune de ses prescriptions était considérée comme l'expression de la volonté de Dieu. En un mot, elle était devenue la règle absolue de la vie religieuse et morale de tout le peuple.

On comprend l'appui que Jésus devait trouver dans cette préparation des esprits, lorsqu'il disait : « Je suis venu non point pour abolir la loi et les prophètes, mais pour les accomplir. » Si, à un certain point de vue, l'attachement aux pratiques extérieures de la loi cérémonielle était souvent l'une des causes principales de l'hostilité des Juifs, et comme le vêtement dont les disciples eux-mêmes eurent le plus de peine à se dépouiller, à un point de vue plus élevé, la loi et les prophètes comprenaient l'ensemble de cette éducation religieuse et morale qui, suivant l'expression de saint Paul, devait être le conducteur vers l'Évangile.

Or, deux choses surnageaient encore au milieu du grand naufrage de la nationalité d'Israël : c'était d'abord l'*idée de la loi*. Malgré les superfétations puériles, formalistes ou subtiles, dont sa notion primitive avait été surchargée et comme étouffée, l'idée de la loi restait encore debout comme une colonne, protégée par l'autorité d'un Moïse, et dépassant de toute la hauteur de sa base divine l'édifice mesquin des préceptes de la synagogue. En dépit de tout, la conscience de l'Israélite sans

fraude pourrait s'y reposer encore, et y trouver un point d'appui pour son futur relèvement.

A côté de la loi, c'était l'idée de la *prophétie*. Que l'orgueil des Juifs eût altéré cette idée ; que les espérances messianiques eussent été rabaisées jusqu'à la simple conception d'un libérateur purement terrestre ; que le désir de la délivrance ne dépassât pas souvent les limites d'une victoire matérielle, peu importe ! Au fond, sous tous ces voiles, la notion mère demeurerait encore, et plus d'un Israélite fidèle attendait l'avènement de la promesse.

La *loi* et les *prophètes*, tel était donc, dans son acception à la fois la plus simple et la plus haute, le résumé de ce qui restait de vivant dans les âmes, parce qu'il y avait là l'expression d'une vérité indépendante du temps et des hommes. Si nous combinons cette double notion avec l'expérience qu'avaient les apôtres de la personne et des enseignements de Jésus, nous aurons le fondement réel sur lequel repose, dès ses origines, la théologie apostolique.

II

Nous admettons donc, dans son entier, la part considérable que les doctrines de l'Ancien Testament occupent dans les origines et les premiers développements de la croyance chrétienne. Cependant, nous ne pensons pas que cette influence suffise à expliquer la fondation du christianisme, et, avant d'entrer dans l'étude même de notre sujet, il nous reste à exposer en quelques mots

ce qui nous prouve comment l'œuvre du Christ est tout autre chose que la phase supérieure du développement régulier des idées juives.

En dehors des attaches qui relient le christianisme avec le passé et qui font de lui, au point de vue historique, la conséquence naturelle de tout ce qui l'avait précédé, il y a un certain nombre de faits qui montrent avec évidence que, si la théologie chrétienne a été, sous plusieurs rapports, la continuation de la doctrine des docteurs de la loi, à un point de vue plus élevé elle a été quelque chose d'entièrement nouveau et d'inexplicable, si l'on s'en tient à la simple relation de doctrine ou de développement progressif de la doctrine.

Un premier fait, absolument étranger au judaïsme des contemporains de Jésus, c'est la notion de *sa personne* telle qu'il la détermine lui-même. L'idée d'un être se donnant pour la manifestation vivante de Dieu, disant : « Celui qui m'a vu a vu le père ; — Moi et mon père nous sommes un ; — Je suis le chemin, la vérité, la vie, » n'est pas seulement en dehors de la conception juive des rapports de Dieu et du monde : elle lui est complètement opposée.

L'une des causes principales de l'hostilité que rencontre Jésus provient justement de cette impossibilité, pour l'intelligence d'un Juif de la décadence, de concevoir, en une personnalité humaine, cette union de Dieu et de l'homme que s'attribuait Jésus et d'après laquelle il se donnait comme l'incarnation de la divinité parmi les hommes. Nous ne discutons pas ici le fait : nous nous bornons à le constater.

Un second trait, qui se rattache au précédent, dont il n'est, à vrai dire, que la conséquence logique, c'est l'*autorité* absolue que Jésus revendique pour ses paroles, et qu'il ne craint pas d'opposer à l'autorité même de Moïse : « Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens... mais moi je vous dis, etc. » Cette autorité s'affirme aussi bien lorsqu'il faut agir que lorsqu'il faut parler : « Or, afin que vous sachiez que le fils de l'homme a le pouvoir de pardonner les péchés, lève-toi, emporte ton lit et marche ! » et l'on sait assez que les Juifs veulent le mettre à mort, comme coupable de blasphème, parce qu'il s'est fait à leurs yeux l'égal de Dieu en raison même d'actes semblables. Sous peine de nier les déclarations les plus positives des Evangiles, il faut bien reconnaître que Jésus a formulé des affirmations qui, ainsi qu'on l'a justement remarqué, « sont aussi antijuives que possible (1). » Aucun des membres de la famille d'Abraham n'aurait osé dire : « Je suis la résurrection et la vie ; je suis le pain de vie. » Aucun n'aurait pu s'écrier : « Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés. » Aucun, eût-il été le plus grand des prophètes, n'eût permis à l'un de ses disciples de lui déclarer en face : « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant, tu as les paroles de la vie éternelle. » Il y a dans cette attitude de Jésus, dans le rôle qu'il s'attribue, quelque chose d'entièrement nouveau, et qui marque un point de séparation absolue d'avec le judaïsme.

Nous pouvons en dire autant *de l'esprit* que Jésus

(1) M. Ed. Stapfer, ouvrage cité.

introduit dans le monde, et qui constitue une puissance inconnue aux siècles précédents. Nous avons parlé ci-dessus de l'immense influence que la Thorah exerçait sur l'esprit du peuple, et du respect presque superstitieux avec lequel on accueillait toutes ses déclarations. Mais nous n'avons rien dit du mode déplorable d'interprétation qui en accompagnait la lecture et qui avait fini par étouffer, sous le poids d'une exégèse subtile et arbitraire, tout ce que cette loi contenait de spirituel et de profond. La lettre avait tué l'esprit ; et l'un des côtés les plus considérables de l'œuvre du Christ a consisté justement à souffler sur ces ossements desséchés, et à leur communiquer une vie nouvelle. Chacun des traits de l'enseignement du Maître porte le caractère de cet esprit nouveau, qui a été si bien le germe d'une création véritable, qu'à l'heure où le judaïsme vieilli se momifiait dans des formules vides, l'arbre de l'Evangile croissait et se développait sur ce sol même devenu stérile. Ainsi, tandis que, pour les pharisiens, le mélange des idées religieuses et des espérances de grandeur terrestre précipitait la nation dans l'abîme, Jésus déclarait que son royaume n'était pas de ce monde, et établissait une séparation absolue entre les choses de la terre et les choses du ciel : ainsi, tandis que les pharisiens, matérialisant l'idée de la repentance, faisaient dépendre la justice de l'obéissance aux pratiques extérieures de la loi, Jésus éveillait dans les âmes cette notion du pardon issu de la foi dont nous verrons ses disciples exposer avec tant de profondeur la signification et la portée : ainsi, tandis

que pour les Juifs, l'homme, à couvert de son orgueil héréditaire d'enfant d'Abraham, oubliait jusqu'à la notion du péché, Jésus montrait la racine du mal pénétrant jusque dans les profondeurs de l'âme et produisant la condamnation et la mort avant même que l'acte coupable ne fût accompli.

Tout, dans cet ordre de faits que nous ne pourrions énumérer ici sans reproduire l'enseignement complet de Jésus, nous montre combien nouveau était l'esprit qu'il avait introduit dans le monde ; l'histoire de la théologie apostolique nous permettra de constater comment cet esprit, vivifiant, ainsi qu'un levain puissant, les éléments que les apôtres tenaient du judaïsme, donna l'essor à ce mouvement de la pensée dont il nous reste maintenant à étudier le développement et le progrès.

En résumé, la théologie apostolique, à ses origines, repose sur un double fondement : en premier lieu, elle s'appuie sur l'ensemble des doctrines issues du judaïsme et qui étaient, dans l'âme des apôtres, l'expression des idées religieuses et morales développées en eux par leur éducation nationale. En second lieu, c'était l'ensemble des enseignements que ces hommes avaient reçus de Jésus, de ses paroles, de sa vie et de la connaissance personnelle qu'ils avaient de lui : « Ce que nos yeux ont vu, ce que nos mains ont touché, ce que nos oreilles ont entendu, touchant la parole de vie, c'est là ce que nous vous annonçons. »

Voilà, à coup sûr, une déclaration aussi nette qu'on puisse le souhaiter.

CHAPITRE II.

JACQUES, APÔTRE DE LA LOI.

Sa parole. Son épître. Son système. — La loi de liberté. — La parole de vérité.

Si notre but était d'écrire l'histoire de la fondation de l'Eglise chrétienne, la personnalité qui devrait nous occuper tout d'abord serait celle de Pierre ; car, sans contredit, Pierre est bien le premier en date de tous ceux qui ont pris la parole pour annoncer le nom de Jésus, et le premier aussi qui ait groupé en communautés distinctes ceux de ses auditeurs qui écoutèrent favorablement son message. Mais il s'agit, pour nous, de mettre en relief les développements de la théologie apostolique, et nous devons, par conséquent, placer en tête de notre étude celui qui a été le plus ancien *théologien* et non le plus ancien *prédicateur* de la doctrine nouvelle.

Dans notre conviction, celui qui, avant tous les autres, a composé ce que nous pourrions appeler, en quelque mesure, un traité de théologie, est Jacques,

l'auteur de la première de nos épîtres catholiques. L'ordre doit donc être interverti ; et c'est Jacques qui, avant Pierre, se présente à notre examen.

Comme l'opinion que nous venons d'émettre n'est point universellement admise, bien qu'elle soit soutenue par de nombreuses autorités, et comme la personnalité même de Jacques soulève quelques problèmes assez obscurs de critique, nous devons, avant d'aborder l'étude même de la pensée de notre auteur, donner quelques explications propres à justifier notre assertion.

Notre épître commence par la suscription suivante : « Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus. » Comme le Nouveau Testament fait mention de plusieurs personnes portant le nom de Jacques, il s'agit de déterminer quel est, parmi eux, celui qui est ici désigné.

Ce n'est certainement pas l'apôtre Jacques surnommé le Majeur, fils de Zébédée, et frère de Jean, car nous savons, par le livre des Actes (ch. XII, 2) que, sous le règne d'Hérode Agrippa, il fut décapité, en l'an 43 ou 44, c'est-à-dire avant l'époque où notre épître a pu être composée."

Peu de temps après sa mort, nous voyons un autre Jacques occuper à Jérusalem une place importante. Il prend une part active aux transactions engagées entre les apôtres, et qui ont pour objet de dispenser les pagano-chrétiens des obligations de la loi mosaïque (Actes, XV, 13 et s. Gal., II, 9).

Paul le met, en compagnie de Pierre et de Jean, au nombre de ceux qui « passent pour être les colonnes de l'Eglise. » Dès le temps d'Agrippa, il paraît jouir

d'une considération particulière, et, plus tard, il est désigné comme le chef de l'Eglise de Jérusalem (Actes, XXI, 18 Gal., II, 12). Depuis Agrippa jusqu'à la captivité de Paul à Jérusalem et à Césariée, il est toujours mentionné, sans qu'aucune qualification soit jointe à son nom, comme si l'autorité dont il jouissait eût rendu superflue toute détermination plus précise de sa personne.

Il semble donc assez naturel d'en conclure qu'il s'agit ici du même personnage, qui, sans autre qualificatif, est appelé, dans notre épître : « Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ. » Par la même raison, il est de toute probabilité que c'est le même que Paul rencontre avec Pierre, lors de son premier séjour à Jérusalem, après sa conversion, et qu'il désigne comme Jacques frère du Seigneur.

C'est, d'ailleurs, ce que confirment les passages souvent cités de Josèphe (*Antiquit.*, XX, 9, 1) et d'Hégésippe, relaté par Eusèbe, II, 23. Chacun d'eux raconte, à sa manière, — Hégésippe, en particulier, avec des détails quelque peu légendaires, — comment Jacques, frère du Seigneur, surnommé le Juste à cause de l'austère pureté de sa vie, prit, à Jérusalem, la première place après le martyr du fils de Zébédée et devint le chef incontesté de cette église. D'après Hégésippe, durant l'intervalle qui s'écoula entre la mort du gouverneur Festus et l'arrivée de son successeur Albinus (64 ou 63 ans après J.-C.), il fut lapidé par un parti de zélotes.

Aussi la tradition ecclésiastique a-t-elle toujours iden-

tifié Jacques, frère du Seigneur, avec l'auteur de la première épître catholique, et nous ne voyons pas de raisons plausibles pour mettre en doute une question sur laquelle des hommes comme Clément d'Alexandrie, Théophilacte et Eusèbe s'expriment de la façon la plus affirmative (1).

Un point beaucoup plus contesté, c'est la détermination exacte de l'époque de la rédaction de notre épître. La critique, à ce sujet, a oscillé entre les deux extrêmes. Quelques savants tels que Néander, Schneckenburger, Hofmann, Ritschl, Thiersch ont placé sa composition dans les premiers temps de la propagation du christianisme et y ont vu le plus ancien document historique de la pensée chrétienne. D'autres, au contraire, — sans parler de ceux qui ont voulu lui refuser toute place légitime dans le canon et la rejeter jusqu'à la deuxième dizaine d'années du second siècle (Hilgenfeld, Baur, Schwegler, Holzmann), — ont reculé sa rédaction

(1) Nous n'avons pas à entrer ici dans la discussion beaucoup plus difficile à résoudre, relativement aux rapports qu'il peut y avoir entre Jacques, frère du Seigneur, et Jacques, surnommé le Mineur, tantôt désigné comme fils d'Alphée, tantôt comme fils de Cléopas, — on sait qu'il ne faut voir là qu'un même nom, — et dont la mère serait une Marie, sœur de Marie, mère de Jésus. Bien des traits semblent indiquer que ce sont bien là deux personnages distincts, quoique une certaine incertitude règne encore sur ce point assez obscur de critique. Serait-il d'ailleurs tranché par la négative, le seul changement qui en résulterait, c'est que là où Paul a vu un frère de Jésus, il n'y aurait que son cousin-germain, ce qui, au point de vue de la doctrine, est absolument sans importance. Nous renvoyons les lecteurs qui voudraient étudier de plus près cette question aux excellentes remarques de Mangold, dans son édition de *l'Introduction au Nouveau Testament* de Bleeck, ou à l'article de M. Sabatier, *Encyclopédie des sciences religieuses*.

jusqu'à la fin du premier siècle. La raison la plus plausible qu'on indiquait, c'est le rapport qu'on croyait établir entre le verset de l'épître aux Hébreux, XI, 36, où il est parlé de Raab la courtisane, et le verset de notre épître, chapitre II, 25, où le nom de cette femme est également mentionné. Comme l'épître aux Hébreux est certainement postérieure à la mort de Jacques, il en résulterait, si l'on pouvait prouver que l'auteur de notre épître a fait un emprunt à l'épître aux Hébreux, que Jacques ne peut avoir écrit la lettre qui porte son nom et que la date doit en être reportée bien après lui. Seulement, cette preuve n'a pu être donnée, ou plutôt tous les indices sont décidément défavorables à l'idée de cet emprunt fait à l'un par l'autre.

Une troisième classe de critiques a pris une situation intermédiaire et, sans rejeter aussi loin la rédaction, a voulu la placer au moment où les grands succès des voyages missionnaires de Paul et l'entrée dans l'Eglise chrétienne d'un grand nombre de Gentils soulevèrent les discussions relatives à l'observation des pratiques mosaïques, dont nous trouvons un écho dans la dispute d'Antioche. Pour justifier cette assertion, on a surtout relevé l'importance du fragment de notre épître, ch. II, 14-26, et on y a vu l'expression d'un antagonisme véritable entre Jacques et Paul, et l'exposé de la doctrine de la *justification par les œuvres*, par opposition à la doctrine paulinienne de la *justification par la foi*.

Bien qu'une foule de théologiens se soient évertués sur ce passage, pour démontrer qu'il ne s'agissait point là d'un antagonisme réel, mais de l'exposé d'une même

pensée étudiée à deux points de vue différents et totalement étrangers l'un à l'autre, l'impression produite par cette divergence, au moins apparente, ne s'est point entièrement dissipée et nous paraît avoir faussé, dans une certaine mesure, le jugement de ces critiques. Sous ce rapport, le souvenir du jugement, par trop sommaire, que Luther a porté un jour sur cette épître plane encore sur la théologie luthérienne orthodoxe et semble la retenir dans une voie que nous ne croyons pas la meilleure.

Ajoutons toutefois qu'un revirement s'est opéré dans les esprits et que la critique revient de plus en plus à l'opinion que nous avons indiquée en premier lieu, celle qui voit dans notre épître le monument le plus ancien de la pensée apostolique. Et nous sommes pleinement convaincu que ce mouvement s'accroîtra encore davantage. A notre sens, Mangold a exprimé, avec une parfaite justesse, l'état véritable de la question (*Introd. au Nouv. Test.*, p. 633, remarque). L'épître de Jacques ne fait aucune allusion à la circoncision et à la loi cérémonielle, ce qui est particulièrement frappant dans un écrit qui, d'un bout à l'autre, est rempli d'exhortations à l'accomplissement fidèle des préceptes de la loi. Ce silence ne peut s'expliquer que de deux manières : ou bien la lutte relative à l'observation de la loi cérémonielle n'avait pas encore éclaté, sans quoi nous en retrouverions quelques traces dans notre épître, et cela nous reporte à l'année 50 après J.-C., au plus tard, — ou bien cette lutte avait déjà cessé, et cela nous rejette en dehors de la période apostolique, ce qu'il est

bien difficile d'admettre, puisque Clément Romain a déjà connu et cité notre lettre.

Tout s'unit, d'ailleurs, pour nous montrer que la première de ces alternatives est la seule plausible. On a remarqué, avec juste raison, que les quelques chapitres dont se compose la lettre de Jacques contiennent, à eux seuls, plus de réminiscences des discours de Jésus que tous les autres écrits du Nouveau Testament pris dans leur ensemble, et nous pouvons ajouter que ces réminiscences se combinent de telle manière, dans le style de notre auteur, qu'elles semblent résulter non d'une lecture, mais d'un rapport journalier et d'un commerce intime qui a laissé son cachet immédiat non seulement dans la pensée, mais encore dans l'expression. Or, cette fraîcheur de souvenirs ne peut guère s'expliquer qu'en supposant un intervalle de temps assez restreint entre l'impression reçue et sa manifestation écrite.

Le nom dont se sert l'auteur pour désigner le lieu de réunion des chrétiens est συναγωγή, ce qui nous transporte en plein terrain judaïque et à une époque toute voisine des premiers jours de l'Eglise naissante. Les persécutions auxquelles il est fait allusion ressemblent fort aux vexations légales qu'eurent à supporter les premiers fidèles de la part de leurs concitoyens incrédules. Les reproches qu'il adresse à ceux de ses auditeurs qui cèdent leurs places, dans les assemblées, aux riches somptueusement vêtus et repoussent dédaigneusement les pauvres en haillons, mettent vivement en relief ce sentiment tout judaïque du profond respect pour l'ar-

gent, et paraissent faire allusion à l'entrée, dans les synagogues, de visiteurs étrangers au culte et curieux de savoir ce qui se passait dans ces réunions que l'on ne connaissait pas encore; et ce qui montre bien la vérité de cette opinion, c'est qu'en s'adressant à ces riches eux-mêmes, Jacques leur adresse un blâme fort significatif : « Vous avez mis à mort le juste qui ne vous a point résisté » (Ch. V, 6).

La recommandation expresse de s'abstenir du serment, si conforme aux doctrines des esséniens, semble indiquer un homme imbu des opinions qui avaient spécialement cours chez les *chasidim*, les pieux, dont l'austère morale faisait souvent des emprunts aux solitaires de la mer Morte.

Les plaintes qu'il fait entendre contre le grand nombre de docteurs éveillent l'idée d'une époque où les rabbins des diverses écoles et des divers partis discutaient encore sur leurs opinions contradictoires, bien plutôt qu'elles ne désignent un temps où l'Eglise était déjà fortement constituée. Où donc se trouvaient, d'ailleurs, tant de docteurs parmi les communautés chrétiennes?

La foi morte, contre laquelle notre auteur s'élève avec tant de force, évoque bien l'image de ce monothéisme tout théorique sur lequel les Juifs fondaient l'idée de leur supériorité par rapport aux païens, et sur lequel aussi les auditeurs de Jacques pouvaient être tentés d'appuyer leurs espérances de salut, d'après les notions qu'ils avaient puisées dans leur éducation nationale.

Les formes du culte, telles qu'elles nous sont représentées, sont encore d'une simplicité toute primitive.

Elles consistent exclusivement dans la prière, dans la confession des péchés et dans l'invocation du nom du Seigneur pour la guérison des malades.

L'expression des doctrines est plus primitive encore : comme nous le verrons plus en détail, en étudiant notre épître elle-même, aucune idée christologique n'est encore développée, aucun lien n'est encore établi entre la foi et l'œuvre de la Rédemption. Il n'y est encore question que de justification.

Tous ces traits semblent indiquer que notre épître est bien le document le plus antique de la théologie apostolique, et l'expression la plus naïve de la conscience chrétienne qu'aucune préoccupation dogmatique n'a encore effleurée. Pour confirmer cette première impression, abordons maintenant l'étude même du contenu de cette épître :

Le point de départ de Jacques, c'est la *foi*. Cette foi a pour premier objet *Dieu*, tel que le concevaient les Israélites. « Tu crois qu'il y a un seul Dieu, tu fais bien » (Ch. II, 19). Aussi l'appelle-t-il le Seigneur des armées (ch. V, 4), suivant l'expression particulière aux livres de l'ancienne Alliance. Il est le créateur et le maître des hommes et de toute la création ; il est, dans le sens absolu du mot, le *Κύριος*.

Mais Jacques ne s'arrête pas à la notion métaphysique de Dieu. C'est surtout au point de vue pratique qu'il le conçoit. Dieu est le juge et le législateur (IV, 12) ; il n'y a en lui aucune ombre de changement (I, 17) ; il est inaccessible au mal, et il ne tente personne. Il est le père des lumières, il est miséricordieux et enrichit de

ses dons ; toute grâce excellente et tout don parfait vient de lui ; en un mot , c'est , dans son acception tout entière , le Dieu d'Abraham , d'Isaac et de Jacob.

Un mot cependant montre que Jacques a déjà dépassé la simple conception mosaïque : c'est que Dieu est appelé aussi par lui « Notre Père » (I, 27) ; et cette expression , qui trahit le rapport du disciple avec son maître , nous conduit directement au deuxième objet de sa foi , qui est *Jésus-Christ* (II, 1).

La façon dont Jacques se reconnaît « serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ , » prouve , à elle seule , — et bien que dans le courant de son épître il n'entre dans aucune explication sur la nature du Christ , — quelle haute place il lui attribue. S'il passe absolument sous silence tous les traits de la vie du Sauveur , et ne fait aucune allusion à sa mission de rédempteur des hommes , en revanche il le met à côté de Dieu , lui reconnaît , ainsi qu'à Dieu , le pouvoir de juger et de dispenser la couronne de vie à ceux qui l'aiment. C'est le *Seigneur Jésus glorifié* qu'il a surtout devant les yeux ; et ce qui montre bien que , dans la pensée de notre auteur , il s'agit d'une élévation dans la gloire céleste et d'une sorte de participation à la nature même de Dieu , c'est qu'il attend prochainement un retour de Jésus sur la terre , et exhorte ses auditeurs à la patience dans la tribulation , « parce que la *parousie* du Seigneur est proche » (V. 7).

Outre la conformité de cette idée avec l'opinion bien connue des premiers disciples sur le retour presque immédiat du Sauveur ressuscité , il est bien facile de

comprendre comment cette notion du Christ glorifié devait naturellement primer toutes les autres, dans l'esprit d'un homme qui n'avait point cru d'abord au message du Christ, qui avait été converti après la résurrection, et dont il est dit que le Seigneur lui était apparu à lui-même (1).

Aussi la notion de foi, chez Jacques, paraît-elle consister particulièrement dans le sentiment de certitude inébranlable produit par un fait visible. C'est une confiance sans limites et sans bornes : « Celui qui doute est semblable au flot de la mer agitée par le vent. Qu'un tel homme ne s'attende pas à rien recevoir du Seigneur » (I, 4, 7). Une telle notion est bien loin encore de celle que nous rencontrerons plus tard chez Paul, mais elle a déjà ajouté à l'élément du judaïsme, auquel elle se rattache, l'élément qui marque son passage dans l'économie nouvelle : *la foi en Jésus-Christ glorifié*.

Le but didactique de l'épître, et sans contredit le point culminant de tout son enseignement, est d'établir le rapport entre cette foi et la justification. Ce qu'a de particulier cet enseignement, — et c'est en ceci qu'on a voulu voir un antagonisme, ou, pour mieux s'exprimer, une polémique avec l'apôtre Paul, — consiste à exposer que la justification ne vient pas de la *foi seule*, mais *des œuvres*. Aussi est-ce bien là le point délicat de tout son système, quoique, à vrai dire, l'étude souvent répé-

(1) Voyez 1 Cor., XV, 7 : « Ensuite il s'est fait voir à Jacques, et puis à tous les apôtres. »

tée qu'on en a faite eût dû, depuis longtemps, écarter toute difficulté. Comme nous l'avons dit plus haut en passant, Jacques se trouve en présence d'hommes pour lesquels la foi est quelque chose de purement théorique et stérile.

Cette foi là est inutile, et elle est *morte*. Elle ne peut justifier et en cela Jacques est parfaitement d'accord avec Paul. Il faut donc, avec la foi, les *œuvres*; et c'est sur ce point que notre auteur appuie de préférence. Mais les œuvres dont il parle ne sont pas les œuvres de la *loi*. Il suffit, pour s'en convaincre, de voir le sérieux avec lequel il affirme qu'une seule transgression est suffisante pour enlever tout mérite devant Dieu. Il déclare qu'il y a incompatibilité entre l'amour de Dieu et l'amour du monde. Il appelle péché non seulement l'acte accompli, non seulement le désir latent qui vient de naître, mais l'omission même d'une bonne action qu'aucune loi positive ou écrite ne commandait. Il ôte donc à l'homme la perspective de mériter son salut par lui-même.

Par conséquent, il s'écarte absolument de la doctrine juive du mérite des œuvres, et s'accorde encore avec Paul en ceci : que l'homme n'est pas justifié par les œuvres *de la loi*. Celles qu'il a en vue et dont il parle sont les œuvres *de la foi*, c'est-à-dire celles qui ont la foi pour cause première : *συνήργει ἡ πίστις*. Les œuvres justifient, en ce sens qu'elles sont la manifestation de la foi. La foi agit avec les œuvres, et, par les œuvres, la foi est rendue parfaite : *ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη* (II, 22).

Si donc l'on veut expliquer la notion réciproque de ces deux hommes par ces deux citations en apparence si contradictoires, d'un côté « vous voyez que l'homme est justifié par les œuvres » (Jacques, II, 24), et de l'autre : « Nous concluons donc que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi » (Rom., III, 18), on montre par là qu'on n'a absolument pas compris le point de vue où s'est placé Jacques. Toute la différence revient à ceci : Pour l'un, la foi ne justifie pas tant qu'elle ne produit pas des œuvres, parce que, si elle ne les produit pas, elle est morte, c'est-à-dire n'existe pas ; pour l'autre, il déclare que la foi justifie *sans les œuvres*, non qu'il approuve plus que le premier une foi morte, mais parce qu'il considère la foi comme un principe de vie en elle-même, et indépendamment de ses manifestations. Il n'y a donc pas ici une contradiction doctrinale, mais seulement la différence qui sépare un précepte de morale pratique d'une maxime de théologie spéculative. Aussi nous partageons entièrement l'opinion exprimée par M. Reuss (*Histoire de la théol. chrét.*, page 528) : « En examinant bien le terrain sur lequel se meuvent les deux auteurs, la méthode qu'ils emploient, les idées qu'ils discutent, les principes qu'ils proclament, on arrive nécessairement à penser que Jacques n'a pas du tout écrit ni directement, ni indirectement en vue de saint Paul. On peut *hardiment affirmer* que Jacques n'a pas eu devant lui une épître quelconque de Paul, en rédigeant la sienne ; on peut dire qu'il *n'en avait jamais lu une seule.* »

Ce qu'il y avait de particulièrement important pour

Jacques, c'était le point de vue pratique, et non le point de vue théorique auquel Paul devait s'attacher de préférence. Aussi, contrairement à l'opinion du savant théologien que nous venons de citer, pensons-nous qu'il y a dans ce fait, si bien reconnu par lui-même, un argument péremptoire pour établir la haute antiquité de notre document, relativement aux épîtres de l'Apôtre des gentils. Jacques a devant lui des lecteurs qui n'ont pas, comme ceux de Paul, le sentiment douloureux de leur impuissance à faire le bien, et auxquels il fallait que l'Apôtre donnât un moyen d'espérance, en dehors de la justice légale qu'ils se sentaient incapables d'acquérir jamais. Chez les auditeurs de Jacques, la notion du *péché* est encore tout à fait incomplète; et l'auteur lui-même en parle en homme qui y voit une seule chose, l'hostilité ou l'inimitié contre Dieu. Il n'examine pas quel est son principe; il ne se demande pas quel lien de solidarité le rattache à l'ensemble de l'humanité. Il ne l'envisage pas comme un penchant originel, mais simplement à ce point de vue que c'est une transgression de la *loi parfaite*.

La pensée ne lui vient pas que le péché puisse entrer pour quelque chose dans le déroulement d'un plan de Dieu. Les péchés *crient* vers Dieu; Dieu les juge et les punit; voilà, sur ce point, toute la théologie de notre auteur, et cet ensemble d'idées nous reporte à une époque reculée et devant un public qui sortait à peine de la synagogue juive.

Mais revenons-en à l'exposé de la doctrine de notre auteur. Dans le sens que nous venons d'expliquer, le

salut consiste donc pour lui dans l'*accomplissement de la loi*. Mais nous nous tromperions grandement, si nous y voyions simplement la confirmation de cette doctrine de l'Ancien Testament, que « celui qui accomplira ces choses vivra par elles. » Jacques y introduit une modification bien propre à nous montrer le chemin qu'il a parcouru depuis qu'il est devenu serviteur de Jésus-Christ. Pour lui, cette loi s'est transformée en *loi de la liberté* (chap. I, 25; 11, 12). Elle est désignée comme la *parole de vérité* qui peut sauver les âmes (chap. I, 21). Il y a bien ici comme une réminiscence de la Thorah de l'Ancien Testament, en tant qu'expression de la volonté divine; mais cette loi n'est pas seulement devenue parfaite, elle produit des œuvres parfaites. Elle est une *loi de liberté*, en ce sens qu'elle devient en nous la cause d'une nouvelle naissance spirituelle et morale qui nous délivre de l'esclavage du péché. Celui qui la reçoit devient un ποιητὴς ἔργου (chap. I, 25). Il est engendré par la parole de vérité « pour être comme les prémisses des créatures de Dieu » (chap. I, 18); et c'est là une conception tout à fait étrangère à l'ancienne loi. C'est, au fond, l'idée de la nouvelle naissance, et bien que le mot ne soit pas prononcé dans notre épître, on dirait qu'il y a comme une allusion bien claire à l'influence du Saint-Esprit dans les cœurs, dans ces paroles du chapitre IV, 5 : « L'esprit qui habite en nous. »

Ainsi, à bien le comprendre, le salut n'est point considéré comme le résultat d'une obéissance, mais comme la conséquence d'une vie nouvelle agissant avec puissance dans l'âme humaine. Celui qui a cette vie est

justifié ; il obtient la sagesse et la couronne de vie, et cette vie nouvelle est bien celle de la foi manifestée par les œuvres.

Par sa notion de la loi de liberté, Jacques élève donc la signification de la loi mosaïque jusqu'à la hauteur d'un principe divin toujours actif et opérant dans l'homme une transformation radicale.

Aussi toute la partie parénétique de notre épître se rattache-t-elle étroitement à cette conception première du christianisme basée sur la foi manifestée par les œuvres. Toute la morale de Jacques découle directement de ce principe. Celui qui croit en Christ doit le manifester en aimant ses frères ; il doit être patient dans les épreuves, car le Christ viendra bientôt. C'est en accomplissant les œuvres de patience et de charité qu'il obtiendra la félicité éternelle et la participation au royaume des cieux ; et pour nous faire mieux comprendre comment ces espérances qui, pour Jacques, sont l'expression de la foi, se rattachent à son éducation et à son point de vue mosaïque, c'est à l'Ancien Testament qu'il emprunte les exemples propres à encourager les chrétiens. Ce sont les prophètes qui ont parlé au nom du Seigneur et ont offert le modèle de la résignation et de la patience ; c'est Job, dont il faut imiter la patience, c'est Elie qui montre l'efficacité de la prière.

Au reste, ce que nous savons de la personnalité de Jacques est bien propre à confirmer le résultat où nous conduit l'examen de sa doctrine, c'est-à-dire à nous montrer que nous avons dans sa lettre le premier essai d'établir la croyance chrétienne sur l'idée de loi conte-

nue dans l'Ancien Testament. « Jacques, frère du Seigneur, » nous dit Eusèbe (citant Hégésippe, *Hist. eccl.*, II, 25), « surnommé le Juste, partagea avec les apôtres la direction de l'Eglise. Il ne buvait ni vin, ni cervoise, et s'abstenait de toute viande... Il avait coutume d'entrer seul dans le temple et on l'y trouvait prosterné et demandant grâce pour les péchés du peuple. Ses genoux étaient usés comme ceux d'un chameau, à force de se plier devant Dieu pour intercéder en faveur du peuple. L'excellence de sa justice l'avait fait surnommer le Juste, l'*obliam*, c'est-à-dire « le rempart du peuple, » etc. »

On comprend combien ce caractère de Jacques et la forme que sa piété avait revêtue, autant que ses liens de parenté avec Jésus, avaient dû contribuer à grandir son influence à Jérusalem. Profondément attaché à la religion de ses pères, il avait hésité longtemps à se rattacher à la prédication nouvelle par les scrupules d'une piété qui, encore mal éclairée, s'épouvantait de tout changement apporté à l'ordre établi de Dieu, et ce n'est que par degrés que sa résistance avait été vaincue. La résurrection du Sauveur, son apparition à ses yeux triomphent de ses derniers scrupules ; mais il n'en reste pas moins attaché au judaïsme spiritualisé dans son cœur par la parole et la personne du Christ. C'est dans le moule de ce judaïsme ainsi transformé qu'il façonne l'expression de sa conception nouvelle. Juif selon le cœur de Dieu et acceptant avec bonheur la réalisation de ses promesses, il sert, pour ainsi dire, de transition entre le judaïsme et le christianisme.

Suivant l'heureuse expression de M. de Pressensé (1), il est en quelque sorte le « Jean-Baptiste de l'âge apostolique, un nouveau précurseur qui frayait les voies à la *loi de la liberté*. » Il la dégage de la *loi de la lettre* et appartient, par cela même, à la nouvelle Alliance, qui amène à la perfection ce qui avait été seulement ébauché sous l'ancienne. Rien ne montre mieux cette transition que le parallèle entre ses paroles et les déclarations contenues dans le discours sur la montagne, qui a été comme le début de la prédication de l'Evangile.

Ainsi, le principe fondamental de Jacques, que le christianisme conçu objectivement est la loi parfaite de la liberté, repose exclusivement sur la déclaration de Jésus contenue dans Matth., V, 17-19 : « Je ne suis pas venu pour abolir la loi et les prophètes, mais pour les accomplir. » De même que Jacques regarde cette loi nouvelle comme seule essentielle sans la séparer de la loi de l'Ancien Testament, ainsi nous trouvons dans le discours sur la montagne l'expression de l'accomplissement de la loi dans sa spiritualité et dépassant la forme temporelle de cette loi tout en s'appuyant sur elle.

L'idée de Dieu chez Jacques semble la reproduction exacte de cette même conception chez Matthieu. Dieu est parfait (Matth., V, 48) : il est le juste juge, le tout-puissant, soit pour sauver, soit pour punir. Il est représenté comme le Père céleste qui répand ses bénédictions sur ses enfants (Matth., V, 45). C'est lui qui

(1) *Histoire des trois premiers siècles*, I, p. 421.

donne de bonnes choses à ceux qui les lui demandent (Matth., VII, 11 ; comparez Jacq., I, 5, 7).

La notion du Christ, telle que nous la rencontrons chez Jacques et dans le discours sur la montagne, nous offre la même analogie. Des deux côtés, le caractère messianique de Jésus est présupposé, sans être exprimé ou développé d'une façon plus complète. Il est le Seigneur, celui pour lequel on doit être heureux de souffrir la persécution et d'endurer les injures (Matth., V, 11, 22). Même accord quant à la notion de la justice. D'après Matthieu, il faut rechercher avant tout le royaume des cieux et sa justice (VI, 33). Cette justice doit être meilleure que celle des scribes et des pharisiens (V, 20). C'est absolument sous les mêmes traits que Jacques nous représente la justice. Si, d'après le premier, il ne s'agit pas seulement de dire : « Seigneur, Seigneur, » pour entrer dans le royaume des cieux, chez le second, il faut que la foi se manifeste par les œuvres, et tous deux s'accordent à déclarer que l'arbre se reconnaît à ses fruits (Comparez Matth., V, 17, et Jacq., III, 17).

Si, pour Matthieu, le point culminant de la loi est l'amour du prochain, pour Jacques l'amour du prochain est la loi royale (Jacq., II, 8).

Si Matthieu voit dans le péché la transgression de la loi (VI, 25) non seulement lorsque l'acte est consommé, mais lorsqu'il est encore dans la pensée qui prépare l'acte, Jacques nous parle de la convoitise qui enfante le péché et du péché qui engendre la mort (Jacq., I, 15 ; comparez encore Matth., V, 22, et Jacq., I, 19, 20).

Si, pour Matthieu, le but du chrétien est le royaume des cieux, « cherchez premièrement le royaume des cieux et sa justice, etc. » (IV, 55), Jacques exprime identiquement la même pensée (II, 6). Pour l'un comme pour l'autre, la participation au salut est le résultat de la repentance, de l'humilité, de la douceur (Comparez Matth., V, 54, et Jacq., IV, 8-10).

Au reste, ce parallèle se retrouve dans tous les préceptes de détail. Jacques dit : « Regardez comme un sujet de joie les diverses épreuves qui vous arrivent » (1, 2). Matthieu dit : « Réjouissez-vous et tressaillez de joie » (V, 12).

Jacques recommande à ceux qui manquent de sagesse de la demander à Dieu qui l'accorde libéralement sans rien reprocher (1, 6). Matthieu nous rappelle comment Dieu donne de bonnes choses à ceux qui les lui demandent (VII, 11).

Jacques nous met soigneusement en garde contre la colère (I, 19). Matthieu s'arrête longuement sur cette même pensée (V, 21-25). Jacques nous recommande la douceur (1, 21 ; III, 15), et ses paroles ne sont que le reflet du magnifique passage de Matth., V, 42 et s. (1).

(1) Pour ceux qui voudraient continuer le parallèle, indiquons encore les rapprochements suivants : Nécessité de la foi pour que la prière soit exaucée : comp. Jacq., II, et Matth., V, 3. — Le devoir de tenir sa langue en bride : comp. Jacq., I, 26, et Matth., V, 22. — La loi royale de l'amour fraternel : comp. Jacq., II, 8, et Matth., VII, 12, 22. — La miséricorde de Dieu envers les miséricordieux : comp. Jacq., II, 13, et Matth., V, 7. — L'arbre et les fruits : comp. Jacq., III, 12, et Matth., VII, 16. — L'amitié du monde, inimitié contre Dieu : comp. Jacq., IV, 4 et Matth., VI, 24. — La purification du cœur : comp. Jacq., IV, 8, et Matth. V, 8. — Le caractère

Certes, Matthieu est bien plus complet que Jacques, et il contient l'expression de beaucoup de points de doctrine qui ne seront formulés que plus tard. Mais dans le domaine qui leur est commun, la parenté d'idées, de formes, d'images est telle que les deux auteurs ont puisé évidemment à une même source. Sans vouloir pousser plus loin un rapprochement assez bien constaté par ce que nous venons de dire, rappelons seulement l'analogie qu'il y a dans le grand nombre de figures empruntées soit à la nature, soit à l'histoire et qui se retrouvent chez les deux auteurs. Signalons la manière sententieuse d'exprimer la pensée sous formes de maximes, l'exposition générale des idées si semblable dans l'épître à celle du discours sur la montagne. Evidemment, Jacques, frère du Seigneur, avait été l'un des auditeurs de Jésus, et les paroles de la bouche du Maître, ces paroles qui, sans la dévoiler tout entière, contenaient en germe, dans leur spiritualité, toute la pensée de Jésus, avaient dû retentir profondément et se graver en traits ineffaçables dans la conscience et dans le cœur de ce fidèle Israélite. Plus tard, d'autres leçons et de plus solennelles vinrent ouvrir l'entendement de Jacques, et à sa notion de la loi parfaite vint se joindre celle du caractère messianique et de la personnalité divine de Jésus-Christ.

passager des trésors terrestres : comp. Jacq., V, 2, 3, et Matth. V, 39 et suiv. — L'attente de la parousie : comp. Jacq., V, 7, 9, et Matth., VII, 21, 23. — L'interdiction du serment : Jacq., V, 10, et Matth., V, 54, etc., etc.

On peut trouver encore chez M. Reuss, *Hist. de la théol.*, p. 380, l'indication d'un certain nombre de rapprochements analogues.

Ainsi cette combinaison de l'idée de la loi élevée à sa conception la plus pure et la connaissance personnelle du Christ historique forme le point de départ de la théologie apostolique. Elle comprend le résumé du premier et plus ancien document que nous possédions de ce passage de l'ancienne Alliance à la nouvelle. Partant du pur judaïsme, Jacques y joint la notion du *Christ glorifié* dont il a contemplé la gloire, l'idée de la *parole vivante* source de la transformation des âmes, s'élevant jusqu'à la doctrine de *la loi de la liberté*. A cela vient s'ajouter l'attente de la manifestation prochaine de la gloire du Christ, du jugement, et de l'entrée dans le royaume des cieux. Ce qui frappe chez lui c'est le sentiment sérieux et profond de la sainteté morale, c'est l'impression ineffaçable qu'a produite sur lui l'apparition du Seigneur de gloire. Il a aussi senti passer sur lui le souffle de la nouvelle naissance.

Par son idée du Christ glorifié, vivant auprès de Dieu, partageant avec lui les fonctions de juge, prêt à apparaître encore pour exercer le jugement, il est entré de plain-pied sur le terrain du christianisme. Mais sa doctrine ne va pas plus loin. L'idée du médiateur, l'œuvre de la Rédemption, le rapport entre la personne du médiateur et son œuvre, l'idée objective du péché, ses rapports avec l'accomplissement du plan de Dieu, voilà autant de notions qui ne se sont point encore présentées à son esprit, et que nous rencontrerons peu à peu chez ceux qui, après lui, avanceront sur cette route dont son épître marque, pour ainsi dire, la première étape.

CHAPITRE III.

PIERRE APÔTRE DE LA PROPHÉTIE.

Des judéo et ethnico-chrétiens. — Christ réalise la promesse d'un libérateur. — Christologie de Pierre. — Sa conception de la Rédemption. — Jésus parmi les morts. — Gloire du Christ dans l'avenir. — Notions de Dieu, du Saint-Esprit, du péché. — Appropriation du salut. — Progrès sur la théologie de Jacques.

Qu'on veuille bien nous permettre quelques réflexions préalables avant d'entrer dans l'exposé même des idées de l'apôtre.

En premier lieu, il va de soi que nous avons exclusivement en vue, dans l'étude de son système, les discours qui nous sont conservés dans le livre des Actes et l'expression de sa pensée telle que nous la trouvons dans la première des épîtres qui portent son nom. Sans entrer ici dans l'examen d'une question de critique, relativement à l'authenticité de la deuxième, nous croyons pouvoir admettre, sans discussion, que l'autorité de cette deuxième épître est trop contestable et trop contestée pour que l'on puisse nous reprocher ici de la laisser de côté, indépendamment d'ailleurs de tout juge-

ment défavorable sur son importance et son contenu.

En second lieu, nous ne croyons pas devoir entrer davantage dans l'étude de la question, encore très débattue, de savoir si le livre des Actes et la première épître de Pierre sont des écrits de tendance destinés à amener une sorte de conciliation entre les opinions extrêmes des judéo et des pagano-chrétiens. Que dans sa longue carrière, et dans son activité apostolique, parallèle à l'activité et aux conquêtes de Paul, Pierre ait été amené à modifier bien des points de vue, à renoncer à bien des préjugés, et à manifester, dans l'expression de sa pensée, les changements et les développements qui étaient survenus dans sa manière d'envisager les doctrines chrétiennes, cela est non seulement naturel et conforme à ce que nous connaissons de sa nature droite, primesautière, et propre à recevoir les impressions du dehors, mais cela est suffisamment indiqué dans l'histoire pour que nous ne puissions le mettre en doute.

Mais la question n'est ni aussi simple, ni aussi évidente, lorsqu'il s'agit de déterminer l'influence que ces changements, tous relatifs à l'importance intrinsèque des pratiques de la loi cérémonielle et à l'admission des gentils dans la communauté chrétienne, peuvent avoir exercé sur ce que nous appellerons sa pensée théologique. Sous ce rapport, rien ne nous paraît moins probant que les raisons qu'on en fournit.

M. Reuss, par exemple, croit trouver une preuve certaine de cette tendance conciliatrice dans la circonstance que Pierre ne prononce pas le mot de *loi* dans

tout le cours de son épître (*Hist. de la théol. chrét.*, livre VI, p. 586). Le fait en lui-même est parfaitement exact ; mais ce qui ne l'est pas moins, c'est que le terme de *justification par la foi* ne s'y trouve pas non plus, et que la notion paulinienne de la foi est absolument étrangère à Pierre. Si l'absence du mot *loi* paraît significative, pourquoi l'absence du terme et de l'idée de justification par la foi ne serait elle pas significative en sens inverse ?

Au fond, le système théologique de Pierre diffère si essentiellement de celui de l'Apôtre des gentils, ainsi que le montrera, nous l'espérons, l'exposé qui va suivre, que, pour nous, la question en litige ne peut avoir aucune importance relativement à l'expression même de la pensée de notre apôtre ; et la tendance concilia-trice, si elle existe, doit être restreinte dans les limites d'un débat relatif aux conditions d'entrée dans l'Eglise bien plus qu'à la conception même des doctrines chré-tiennes.

Nous n'avons pas non plus l'intention d'entrer davan-tage dans l'exposé de la lutte des judéo-chrétiens contre les pagano-chrétiens. Cette étude, qui serait d'une impor-tance capitale s'il s'agissait pour nous d'écrire l'histoire du christianisme au temps des apôtres, ne nous paraît pas avoir une place indispensable dans l'exposé des développe-ments de la théologie apostolique. Au fond, l'antagonisme qui s'est manifesté dès les premiers succès du ministère de Paul, et qui s'est perpétué longtemps après sa mort et celle de Pierre, était soulevé et entretenu par des Juifs de naissance, qui avaient introduit dans l'Eglise chrétienne

leurs préjugés nationaux, bien plus qu'il n'était l'écho d'une divergence de croyances parmi ceux qui, à Jérusalem, étaient appelés les colonnes de l'Eglise. Les événements racontés dans le livre des Actes nous montrent que, si Pierre était resté fidèlement attaché aux pratiques extérieures de la loi, il n'en était pas moins capable de s'instruire par l'expérience, de modifier ses opinions et de dire : « Qui étais-je, moi, pour m'opposer à Dieu ? » (Actes, XI, 17.) Les discours que nous ont conservés les Actes, et qui sont tous antérieurs à l'époque où il prononça ces paroles, suffisent à nous prouver comment les restes de judaïsme qu'il conservait pouvaient s'allier dans son esprit avec la prédication fidèle du salut en Jésus-Christ. Les défaillances et les contradictions que Paul lui reproche avec l'énergie que l'on connaît n'impliquent nullement une opposition doctrinale. Ce sont des inconséquences, comme la vie de Pierre nous en offre plusieurs exemples, mais qui ne l'empêchent pas de revenir sur ses fautes et de rester, jusqu'à la fin, l'émule dévoué de l'Apôtre des gentils.

D'autre part, et sans méconnaître la différence du point de vue où se place saint Paul vis à vis des judéo-chrétiens, il ne faut point oublier les rapports qu'il maintient avec le parti opposé, et qu'il relève parfois avec une singulière vigueur. Ainsi, l'idée de la personnalité de Dieu, de ses attributs, la notion toute juive de la puissance absolue de l'Eternel sur le monde et les hommes, sont restées intactes dans son système. L'idée de la création, celle de la providence, de la théocratie,

de l'élection spéciale du peuple d'Israël, n'ont subi de sa part aucune transformation.

De plus, la pensée de l'admission des nations païennes aux privilèges du peuple de Dieu n'est pas une conception étrangère à l'Ancien Testament. Paul ne sort pas des traditions juives en comparant l'entrée des païens dans la communauté sainte à l'acte de greffer un rameau sauvage sur un olivier franc. Enfin, il conserve dans leur entier les notions juives de devoir et de rémunération.

La différence essentielle porte sur ce point : c'est que, tandis que les judéo-chrétiens font reposer leurs croyances *sur un fait extérieur de tradition et d'enseignement*, pour Paul, c'est dans le *domaine intérieur*, dans la conscience et le sentiment intime, que s'accomplit l'œuvre de la conviction. Il y a donc là toute autre chose qu'un antagonisme légal, et notre tâche consistera justement à montrer cette évolution de la pensée religieuse.

L'attachement extérieur de Jacques et de Pierre aux pratiques de la loi ne nous paraît donc avoir eu qu'une influence secondaire sur le développement de la doctrine même. Il y avait là un fait d'habitude, un souvenir de la tradition des pères, un sentiment de respect pour un passé glorieux, auquel vient se joindre l'idée d'une certaine aristocratie de race, inhérente à la qualité de descendant d'Abraham. Si l'on pouvait comparer les choses profanes aux choses spirituelles, nous dirions que Pierre et Jacques ont conservé une partie des pratiques de la loi à peu près comme les descendants des

grandes familles nobles conservent, avec un soin jaloux, des titres et des blasons qui rappellent une époque d'autant plus chère à leurs souvenirs qu'elle n'est plus. Pour des âmes hautes et sincères, comme celles d'un Jacques ou d'un Pierre, c'est là simplement une forme extérieure, qui ne touche que de loin à la conscience et à la foi.

Cela dit, passons à l'examen du système de Pierre.

Si Jacques est l'apôtre de l'accomplissement de la loi, Pierre est celui de l'accomplissement de la prophétie. Cette diversité de point de vue, qui marque bien la différence des deux auteurs, manifeste aussi la communauté du lien qui rattache le second, aussi bien que le premier, aux notions déjà contenues dans l'ancienne Alliance. Pierre part de ce fait, qu'il s'adresse à des hommes qui ont reçu de Dieu une vocation sainte, qui sont élus selon la prescience de Dieu, et qui sont destinés à être une sacrificature sainte, une maison spirituelle à l'Eternel (1 P., I, 2; II, 5).

Cette conception de la vocation de l'Israël de Dieu n'est que la continuation et le développement de ce qui fait le fond même de la croyance des Juifs, et qui est à la base de toute la doctrine de leurs rapports avec Dieu. Il semble qu'en écrivant son épître, Pierre ait eu sous les yeux les paroles de l'Eternel (Exode, XIX, 6) : « Vous serez pour moi un royaume de prêtres, une nation sainte. » Il y a comme un écho d'Esaïe : « Le peuple que je me suis formé » (Es., XLII, 21), et l'expression de cette pensée, qui se retrouve jusqu'à la dernière page de l'Ancien Testament : « Ils seront à

moi, dit l'Eternel des armées, ils m'appartiendront, et j'aurai compassion d'eux, comme un père a compassion de son fils qui le sert » (Malachie, III, 17).

Mais si le don de la loi a été la première des manifestations de la vocation que l'Eternel adressait à son peuple, la seconde, la plus importante, c'est la promesse d'un libérateur annoncé dès les temps anciens, et dont l'apparition historique de Jésus marque le glorieux accomplissement.

Or, c'est de cette conception que découlent les doctrines capitales que nous rencontrons chez Pierre, dans son exposé des vérités chrétiennes, et c'est à elle que toutes reviennent, comme tous les points de la circonférence se rattachent au même centre. De là provient pour lui tout ce qu'il comprend à la fois de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ. Remarquons d'ailleurs que, si une personnalité était propre à saisir le Christ comme l'accomplissement de la prophétie de l'Ancien Testament, c'était bien celle de Pierre en tant que nous pouvons le connaître par l'histoire. Ses rapports intimes et personnels avec le Maître étaient particulièrement de nature à lui faire comprendre, par degrés, le lien qui unissait l'ancienne Alliance à la nouvelle dans ce qu'elle avait de plus élevé et de plus divin.

L'impression profonde produite sur lui par Jésus lui-même, cette impression qui le portait à s'écrier : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ! » si longtemps avant l'heure où il comprit, dans son entier, ce qu'était le Christ, devait le porter naturellement à s'attacher au fait de l'apparition historique du Messie.

Nous savons, d'ailleurs, par certaines indications très positives des Synoptiques, que les derniers enseignements de Jésus à ses disciples consistèrent à leur montrer comment il fallait que ce qui avait été écrit de lui dans la loi et les prophètes fût accompli (Luc, XXIV, 42 et suiv.) ; et nous retrouvons probablement la trace de ces leçons de Jésus dans l'interprétation que, dès le lendemain de la Pentecôte, Pierre nous donne des passages auxquels il attribue le caractère d'une prophétie messianique. Cette supposition est d'autant plus vraisemblable que la mission de Pierre consistait justement à rendre témoignage à Jésus, avant tous les autres apôtres, et à fonder l'Eglise primitive au sein de la nationalité juive. Il s'agissait donc, pour lui, d'annoncer en Jésus le Messie attendu et de montrer en lui, avec l'ardeur et l'assurance dont il avait déjà donné des preuves, l'accomplissement définitif des prophéties de l'Ancien Testament. C'était en l'envisageant par ce rapport avec l'ancienne Alliance que Pierre devait comprendre et prêcher l'Evangile.

Aussi, la christologie, contrairement à ce que nous avons vu chez Jacques, occupe, chez le fils de Jonas, la place la plus considérable : elle est le pivot même de sa théologie tout entière. Bien que le côté spécial auquel il s'arrête de préférence soit celui de la manifestation historique du Christ et qu'il s'en tienne, dans la plupart des cas, à son apparition telle qu'il l'a contemplée de ses propres yeux, sa notion même de la prophétie le conduisait forcément à considérer le Christ sous trois aspects différents, dans le passé, dans le présent

et dans l'avenir ; et c'est sous ces trois aspects que nous avons à l'étudier à notre tour.

Quant au rôle du Christ dans le passé, il est douteux que Pierre s'élève à l'idée d'une préexistence personnelle du Christ. Le seul passage qui semble indiquer une idée de ce genre est contenu dans son épître, chapitre I, 19, 20.; nous y lisons que le Christ, destiné déjà *avant la création du monde*, a été manifesté « dans les derniers temps à cause de nous. » Mais, dans ce passage lui-même, la notion de préexistence ne ressort pas avec une entière évidence et il serait, pensons-nous, plus conforme à la véritable exégèse de le rattacher à l'idée exprimée avec une plus grande précision dans beaucoup d'autres passages d'après lesquels l'apparition du Christ est la conséquence d'un décret divin, d'une détermination de la toute-puissance conçue antérieurement à la venue de Jésus et voulue de Dieu dès avant la création du monde. D'ailleurs, que son idée même de la prophétie le conduisit à cette déduction logique d'une détermination éternelle, ce serait dans la nature même des choses ; aussi Pierre exprime-t-il les trois degrés de l'apparition du Christ dans l'un de ses premiers discours aux Juifs, sous le portique de Salomon : « Il (Dieu) vous envoie celui qui avait été *annoncé auparavant*, le Christ Jésus que le ciel *doit recevoir* jusqu'au temps du *rétablissement de toutes choses* et dont Dieu a parlé, *depuis longtemps*, par la bouche de tous ses saints prophètes (Actes, III, 20 et suiv.). »

De plus, il allait de soi qu'à ceux qui étaient élus selon la prescience de Dieu, il fallait un Messie qui

existât dans la même mesure de prescience et d'élection.

Mais, si Pierre est ainsi amené à ébaucher la notion d'une sorte de plan éternel de la volonté divine dont nous n'avons rencontré aucune trace chez Jacques, il ne s'arrête à ce point qu'en tant qu'il rentre dans sa notion générale de la prophétie. Pour lui, ce qui importe avant tout, c'est la réalisation de la promesse, c'est l'apparition visible, tangible du Christ manifesté, du Christ qu'il a vu, entendu, touché, du Christ dont il est le témoin. Partant de l'idée, encore obscure et vague, de la personne et de l'œuvre du Messie telle qu'elle est contenue chez les prophètes de l'ancienne Alliance, il a pour but de faire éclater et de mettre en pleine lumière toute la portée, toute l'étendue et toute la profondeur de cette doctrine, qui est actuellement dépouillée de tous ses voiles par l'apparition même de celui qui en est l'incarnation véritable.

Car, pour lui, le Messie est apparu en chair. Ce mot de *σάρξ* n'a pas, chez Pierre, la signification multiple qu'elle revêtit dans les épîtres de Paul. Pour notre auteur, elle sert à désigner la réalité de la vie corporelle de Jésus, sa venue dans un corps semblable au corps de tous les hommes (1 P., IV, 1, 6; III, 18; I, 24).

Par contre, ce corps est animé d'un *πνεῦμα* qui est entièrement différent de celui qui constitue l'essence spirituelle de l'être humain ordinaire. Chez Jésus, c'est un principe de vie qui est particulier à lui-même, qui est absolument indépendant des sens et de la corporalité en

général, et qui est en lui la source d'une vie, d'une ζωή spéciale (1 P., III, 18). De là résulte qu'il peut échapper à la mort et manifester sa victoire par la résurrection. De là pour lui la possibilité d'être le *prince de la vie* (Actes, III, 15; V, 31), tant de la vie matérielle que de la vie spirituelle : de là cette promesse, faite aux chrétiens, que, par la résurrection de Christ, ils ont l'espérance de pouvoir renaître pour un héritage incorruptible, réservé dans les cieux pour nous (1 P., 1, 3).

Cette puissance de l'esprit résulte chez lui de son onction comme Messie (Actes, X, 38), et cette onction même est rattachée par Pierre aux prophéties de l'ancienne Alliance (Comp. Actes, IV, 26, avec le Ps. II, 2). Aussi Pierre appuie-t-il particulièrement sur le caractère de sainteté absolue qu'a revêtu Jésus-Christ, Il épuise pour lui toute la nomenclature des épithètes propres à exprimer cette pureté immaculée : Jésus est ἅγιος, δίκαιος, ἄμωμος, ἄσπιλος (1 P., 1, 19; II, 22, III, 18. Actes, III, 14, etc.). Les souffrances mêmes et la mort de Jésus sont envisagées au point de vue de la grandeur morale qui en résulte et de la beauté de l'exemple qu'elles nous donnent (1 P., II, 21). Aussi sa résurrection et son élévation dans la gloire sont-elles étroitement unies, dans la pensée de l'apôtre, avec ses souffrances et avec sa mort. Il est assis à la droite de Dieu (1 P., III, 22; Actes III, 21). Il participe aux honneurs divins; il est πάντων κύριος, — πορευθεῖς εἰς οὐρανόν, etc.

Ces honneurs sont si grands, si analogues à ceux que l'on rend à Dieu lui-même, que, sous certains rapports, il semble que son identification avec l'essence de

Dieu soit complète dans la pensée de Pierre. Ainsi il appelle Dieu « le père de notre Seigneur Jésus-Christ. » Il attribue au Christ les adorations et les louanges ; Jésus est Κύριος καὶ Χριστός ; il est ἡ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς ; l'esprit de gloire et l'esprit de Dieu reposent sur lui (1 P., IV, 14). Il est recommandé d'invoquer le Seigneur Jésus tout comme on invoque l'Eternel.

Et cependant, il est un trait bien frappant, et qui, pour le dire en passant, est l'une des preuves que Pierre s'occupe du Christ, de sa personne et de son œuvre en tant qu'apparition historique et dans son rapport avec le déroulement du plan de Dieu, mais ne songe pas encore à déterminer le caractère propre de la nature du Christ considéré en lui-même et dans l'essence même de son être.

Ce trait particulier, le voici : c'est que Pierre n'attribue jamais à Jésus-Christ le titre de fils de Dieu, υἱὸς Θεοῦ. A part l'expression conservée dans les Synoptiques, « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant » (Matth., XVI, 16) dans lequel il y a évidemment tout autre chose qu'une formule de théologie, c'est toujours le mot παῖς qu'emploie Pierre, pour exprimer la relation entre Jésus et le père céleste (Voyez Actes, III, 13, 26 ; IV, 27, 30, etc.). Si nous rapprochons ce terme de cette circonstance que Pierre raconte les souffrances du Christ en les rattachant à la peinture des souffrances du *serviteur de l'Eternel*, telle que nous la trouvons au chap. LIII d'Esaië ; si nous le rapprochons de cet autre fait que Pierre explique toujours l'apparition du Christ comme l'accomplissement de cette prophétie, il semble bien évi-

dent qu'il rattache à ce terme même de $\pi\alpha\tilde{\iota}\varsigma$ une signification analogue à celle de *Serviteur de l'Éternel*, et c'est dans ce sens que l'ont compris bon nombre de commentateurs (1).

Cette interprétation, conforme d'ailleurs à la véritable signification du mot $\pi\alpha\tilde{\iota}\varsigma$ = *servus*, semble parfaitement s'accorder avec la manière de voir et de s'exprimer d'un homme qui, comme Pierre, n'avait évidemment d'autre connaissance littéraire que les livres de l'Ancien Testament, et d'autre préoccupation que d'expliquer la prophétie. Aussi, si nous donnons au terme de *Serviteur de l'Éternel* la signification la plus élevée, la plus auguste, qu'il soit susceptible de recevoir, nous aurons l'expression de la notion la plus exacte de Pierre relativement à Jésus-Christ.

Mais, il faut bien le reconnaître, un certain vague plane encore sur la pensée même de Pierre, et nous ne pouvons nous l'expliquer que comme conséquence du fait que cet apôtre n'a jamais posé devant son esprit la question de la nature métaphysique de Jésus-Christ.

L'apparition historique du Christ comprend non seulement sa personne, mais aussi son œuvre; et, sur ce point comme sur celui de la christologie proprement dite, Pierre pousse beaucoup plus loin les idées que Jacques n'a fait qu'effleurer ou présupposer.

Le but de l'activité tout entière de Jésus, c'est le

(1) Voir entre autres, à ce sujet, la remarquable exposition de Christian Fried. Schmidt, *Bibl. theol. des N. T.*, édition Weigsœcker.

salut des âmes (1 P., I, 9. Actes, IV, 12). Par quel moyen ce salut est-il accompli ?

En un certain sens, et à prendre les choses en détail, les diverses situations où l'activité du Christ se manifeste concourent bien pour leur part à la consommation de ce salut. Ainsi, Jésus est considéré comme Sauveur parce qu'il a annoncé la bonne nouvelle de la paix avec Dieu (Actes, X, 56). Il conserve ce même caractère lorsqu'on nous le représente allant de lieu en lieu, faisant du bien et guérissant ceux qui étaient opprimés par le diable, parce que Dieu était avec lui (Actes, X, 38). Pierre reprend même la thèse que nous avons vu développer par Jacques, et il nous montre Jésus régénérant les âmes par une semence incorruptible, c'est-à-dire par la parole de Dieu, qui vit et demeure éternellement (1 P., I, 23).

De même, il relève, en maintes circonstances, l'influence que doit exercer sur nous l'exemple (ὑπογραμμός) que nous offre la sainteté admirable du Sauveur (1 P., II, 21, 23). Mais, à vrai dire, ce ne sont là que les côtés accessoires de sa doctrine et la partie la moins importante de l'œuvre du Christ.

Le point essentiel de l'activité de Jésus en tant que Sauveur, celui sur lequel Pierre fonde toute sa théorie du salut, consiste dans les *souffrances* et dans la *mort expiatoire* de Jésus-Christ. L'importance capitale, à ses yeux, de ces souffrances et de cette mort se montre en ceci : que, lorsqu'il veut appuyer sa propre autorité auprès de ceux qu'il exhorte, il ne voit rien de mieux que de rappeler comment il a été le témoin de ces souff-

frances et de cette mort (1 P., V, 1). Il leur attribue une valeur *expiatoire* et réconciliatrice (1 P., II, 18 ; IV, I ; II, 21). Les expressions ῥαντισμος αἵματος (I, X), λυτροῦν, ἐξαγόραζεῖν, προσάγειν τῷ Θεῷ, φέρειν, ὑπερ ὑμῶν, ἀπογένεσθαι, ne peuvent laisser aucun doute sur sa pensée : c'est par la mort du Christ que nous obtenons le pardon de nos péchés.

On voit l'intervalle qui sépare déjà la doctrine de la justification de Jacques de celle qui nous est ici exposée. Chez Pierre, il n'est fait aucune mention de la justification. Il s'agit pour lui de la réconciliation, saisie au point de vue objectif, indépendamment de la volonté humaine, et conçue comme un étroit rapport entre le salut de l'homme et la vie et la mort du Rédempteur, conformément aux desseins éternels de Dieu.

Ce qui montre bien d'ailleurs l'importance prépondérante que Pierre attribue à la mort du Christ pour l'accomplissement du salut, c'est l'idée toute particulière de l'activité de Jésus parmi les esprits qui sont retenus captifs, parce qu'au temps de Noé ils ont été incrédules et ont lassé la patience de Dieu (1 P., III, 20). Sans entrer dans l'explication de cette notion assez mystérieuse de l'activité rédemptrice de Jésus dans « l'empire des morts, » notion qui ne se retrouve que dans notre épître (à moins qu'on ne voie une allusion à ce fait dans Actes, II, 27-31), ce qu'il y a de bien nettement indiqué, c'est que Jésus va leur annoncer une bonne nouvelle, déterminée par ces mots : ζῆν πνεύματι, et que cette bonne nouvelle est étroitement rattachée à la mort expiatoire. D'ailleurs, ce n'est pas au hasard

que, comme types de ceux qui sont retenus en prison, Pierre choisit les contemporains de Noé.

On sait que, pour les Juifs, cette génération représentait plus que toute autre l'idée de perversité et de révolte contre Dieu; elle était la génération coupable entre toutes, et celle sur laquelle pesait particulièrement le poids de la condamnation divine. Pierre choisit ces hommes pour nous faire voir en eux l'objet de l'activité rédemptrice du Christ; et à l'idée de ce déluge qu'il nous représente comme le terrible *baptême* de la condamnation et de la mort, il oppose l'idée singulièrement profonde, et trop peu signalée par les théologiens, d'un *baptême de salut et de vie* par l'aspersion du sang de Christ.

Si l'activité terrestre de Jésus s'est exercée ici-bas par les souffrances et la mort, c'est d'une façon différente qu'elle doit se continuer après l'élévation du Christ dans la gloire.

Ce côté de l'œuvre du Sauveur occupe une place aussi considérable que le premier dans la pensée de l'apôtre. Pour lui, si la consommation du salut s'est accomplie virtuellement sur la terre, elle doit, dans sa réalisation complète, s'achever dans le ciel. A ce point de vue, la prophétie manifestée ici-bas par l'apparition du Christ doit recevoir son véritable et définitif accomplissement dans l'économie future; et cet accomplissement est préparé par l'activité du Christ, agissant du ciel sur la terre, en attendant le jour de sa *parousie* et de sa manifestation suprême. Aussi les regards de Pierre sont-ils toujours tournés vers l'avenir: il attend

tout de celui qui est allé s'asseoir à la droite du Père. C'est à lui qu'il attribue la communication du Saint-Esprit (Actes, II, 33). C'est lui qui est le conducteur et le souverain pasteur des âmes (1 P., II, 25; V, 4). C'est lui qui donne la parole de vérité et de vie (1 P., I, 22, 23) ; c'est lui qui se manifestera entièrement un jour, comme Christ glorifié (1 P., I, 7, 13; V, 4) ; lui qui amènera les temps de rafraîchissement, la consommation parfaite du salut (τέλος τῆς πίστεως), qui préparera le rétablissement de toutes choses (καιροὶ ἀναψύξεως, ἀποκαταστάσις πάντων) (Actes, III, 19, 21) qui exercera le jugement (Actes, X, 42. 1 P., IV, 5), et fera éclater aux yeux de tous la splendeur et la félicité du royaume des cieux.

Ce caractère est si propre au fils de Jonas, il représente si bien la tournure de son esprit et répond si exactement à la conception centrale de toute sa doctrine, — d'après laquelle le Messie prédit, manifesté en chair, souffrant, mis à mort, enfin élevé dans la gloire doit être attendu par le croyant, — qu'avec juste raison on a appelé Pierre *l'apôtre de l'espérance*.

Aussi tous les points particuliers, même les plus essentiels, de la doctrine de Pierre sont-ils exposés dans leurs rapports avec cette notion prépondérante : au fond, ils ne sont que les différents modes de la manifestation de la personne et de l'activité du Christ. Bien que nous ne puissions entrer ici en détail dans l'exposé de tous ces enseignements de Pierre, quelques faits suffiront pour faire ressortir l'exactitude de notre assertion.

Cela se voit particulièrement dans la notion de Dieu telle qu'elle nous est exposée, soit dans les discours des Actes, soit dans l'épître. Pierre considère bien Dieu en lui-même comme le Tout-Puissant (1 P., V, 6), comme revêtu de la toute-science (Actes, XV, 8), comme Créateur (1 P., IV, 19) et comme Juge (1 P., I, 17); il nous le représente comme saint (1 P., I, 15); comme miséricordieux (1 P., I, 3); comme l'auteur de toute grâce (V, 10); mais tous ces attributs sont conçus en tant que manifestés grâce à la personne et à l'œuvre de Jésus-Christ. Avant tout, Dieu est, aux yeux de Pierre, le père de notre Seigneur Jésus-Christ, celui qui l'a ressuscité et élevé dans la gloire, qui a fait de lui la pierre angulaire de l'édifice du salut (II, 4, 6).

Aussi c'est par Christ que Dieu est glorifié à travers tous les siècles (IV, 11); c'est par Christ que nous croyons en lui (I, 21), et le but même de la mort du Christ est de nous réconcilier avec Dieu (III, 8).

C'est donc comme à travers la personnalité du Christ que nous pouvons nous élever à la notion du Père; et c'est d'une façon tout analogue que nous trouvons exposée la théorie du Saint-Esprit.

Objectivement, cet esprit nous est bien représenté comme le πνεῦμα Θεοῦ (Actes, IV, 14), comme étant un avec Dieu (Actes, V, 3, 9), et agissant par la volonté de Dieu dans l'esprit des hommes. Mais Pierre ne s'arrête pas plus à rechercher métaphysiquement la nature même des rapports de l'esprit de Dieu avec Dieu qu'il ne s'est préoccupé de déterminer avec précision la nature divine du Christ dans son rapport avec l'essence di-

vine du Père. Pour lui, il ne s'agit que de la relation du Saint-Esprit avec la personne et avec l'œuvre du Rédempteur. Non seulement cet esprit est manifesté aux hommes par la médiation du Christ glorifié, mais tout ce qui nous est dit de lui nous le représente comme un auxiliaire mis au service du Christ lui-même (Actes, 11, 15). C'est un principe de sanctification et de purification destiné à augmenter dans l'âme des croyants la puissance d'aimer, de croire et d'être fidèles. La communauté chrétienne est représentée comme une οἶκος πνευματικός.

La communication du Saint-Esprit est un fait qui se produit chez chaque individu, quand cela est nécessaire pour arriver à un but. Il est le partage non seulement des apôtres, mais de tous ceux qui croient (Actes, II, 58 ; X, 47 ; XI, 15 ; XV, 8) ; et lors de la Pentecôte elle-même, nous voyons que la descente du Saint-Esprit est le résultat d'une impulsion voulue de Dieu et communiquée par Jésus-Christ, afin de faire agir et parler dans l'intérêt de sa cause ceux qu'il a choisis pour être ses témoins : « Vous recevrez la force du Saint-Esprit. »

A cette conception mère, tous les autres points de doctrine sont également reliés. Il en est ainsi *de la notion du péché*. Pierre dépasse bien la notion de Jacques, en ce sens qu'il rattache le péché, en une certaine mesure, au déroulement du plan divin, et y voit l'une des raisons qui ont rendu nécessaire l'apparition du Christ, parce que, dans son ensemble, l'humanité a besoin de grâce. Il insiste plus que son prédécesseur

sur ce fait que le péché est une opposition contre la volonté de Dieu.

Au point de vue *interne*, il le désigne comme l'ensemble des convoitises coupables, ἐπιθυμίαι, qui font la guerre à l'âme et l'empêchent de s'élever à la compréhension de la vérité. L'épithète de charnelles, σαρκίαι, n'est pas prise dans le sens paulinien, et détermine seulement les appétits grossiers. Au point de vue *externe*, il considère le péché comme une déviation, ἀναστραφὴ, παρακλίσις ἐν ἀσελγείαις (1 P., IV, 2 et suiv.) : c'est une ἀνάγκη τῆς ἀσωτίας, une ἄγνοια, etc. Les pécheurs sont des ἀσεβεῖς, κακοποιοί, ἁμαρτωλοί ; leur état de culpabilité est même attribué en partie à l'influence pernicieuse et aux ruses de l'ἀντίδικος qui rôde autour des âmes comme un lion dévorant.

Mais Pierre ne parle jamais du péché que pour exprimer l'état de l'humanité qui rendait le salut nécessaire parce que l'homme est chair et ne peut subsister que par l'introduction d'un principe nouveau dans le monde. Jamais Pierre ne se demande quelle est la source de ce péché qui a pour conséquence la condamnation et la mort. L'expression même de πατροπαράδοσις, qui se rencontre chez lui, n'implique nullement l'idée d'une transmission héréditaire ; il n'y voit que les mauvais exemples qui des pères passent aux enfants. Sous ce rapport, Pierre ne dépasse pas la doctrine de l'Ancien Testament, et ne descend jamais jusqu'à l'idée de la racine même du péché.

Il en est de même de la manière dont Pierre conçoit l'appropriation du salut par les fidèles. Comme Jacques,

il part bien de l'idée d'une nouvelle naissance qui a pour résultat une vie morale toute nouvelle. L'esprit de Dieu, (1 P., I, 1, 23 ; II, 2), la parole de Dieu concourent au développement de cette vie qui doit être un développement continu. Mais tout cela est conçu d'une façon toujours extérieure. Le mot de δικαιοσύνη est pris constamment dans le sens du mot hébreu correspondant, c'est-à-dire dans le sens de vertu, de bonnes actions (II, 24 ; III 14). Le juste est celui qui ne fait pas le mal (III, 12 ; IV, 18). Le mot ἀγαθοποιεῖν revient fréquemment sous la plume de Pierre. La nouvelle naissance n'est point encore, comme nous le verrons plus tard chez Paul, l'identification avec l'esprit du Christ : c'est l'enseignement du dehors qui opère en nous par la parole, la prédication, l'exemple. La foi reste pour lui la confiance absolue aux promesses de Dieu ; aussi a-t-elle pour objet principal la réalisation des choses à venir. Rien n'indique que Pierre ait eu l'idée d'une communication mystique de la vie du Christ avec la vie de l'homme, de ce qui faisait dire à Paul : « Ce n'est pas moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi. »

Enfin, ce qui, mieux que tout le reste, montre avec évidence combien le point de vue de Pierre reste étroitement lié à l'Ancien Testament, c'est que l'appropriation du salut dépend avant tout et par-dessus tout de la valeur intrinsèque de la mort expiatoire du Christ. Son sang a servi d'aspersion (I, 2, 19 ; II, 24 ; IV, 1). La volonté humaine n'a rien à faire dans cet acte même. Dieu a conçu, Dieu a achevé. Tout revient à l'apparition du Christ, manifesté sur la terre, réalisant la pro-

phétie, réconciliant l'homme avec Dieu, et présentant à ceux qui ont ouvert leurs cœurs à sa parole les radieuses perspectives de l'éternité.

Ainsi de la notion de justification par les œuvres de la foi Pierre nous conduit à celle de la réconciliation avec Dieu par le sang du Christ. De la conception élémentaire du Christ glorifié il s'élève à tout un exposé, riche, puissant et fécond de la personne et de l'œuvre expiatoire du Christ. La vie morale, chez lui, est rattachée bien plus étroitement que chez Jacques à la nouvelle naissance et à la personne même du Christ.

Mais nous n'en restons pas moins encore sur le terrain de l'ancienne Alliance. Pierre s'attache, avant tout, à relever l'apparition historique du Christ en tant que réalisation complète de la prophétie ; mais il ne nous dit pas encore ce qu'est en lui-même celui qu'il appelle le σωτήρ, ὁ ἀρχηγός τῆς ζωῆς.

Pourquoi le Christ *a-t-il dû venir* ?

Pourquoi s'est-il montré sous *la forme* qu'il a *revêtue* ?

Ce sont là des questions que notre apôtre ne se pose pas plus qu'il ne les résout. Par sa notion incomplète du péché, il n'explique qu'imparfaitement la nécessité du salut. Par sa théorie incomplète de la notion de la foi, il ne nous donne encore qu'un aperçu insuffisant de l'appropriation du salut. Par sa doctrine de la vertu exotérique de la mort expiatoire, il n'exprime encore que le côté purement juridique de la rédemption. On peut voir, par là, combien grande est l'erreur de ceux qui veulent voir dans l'épître de Pierre quelque chose

comme l'expression mitigée de la doctrine paulinienne. Chez lui, nous ne rencontrons, en ce qui touche la théorie du salut, aucune des différences qui distinguent la vérité chrétienne de l'économie de l'ancienne Alliance.

En fait, nous pourrions caractériser toute la théologie de Pierre en ces quelques mots : elle est le résumé éloquent, ému, joyeux de l'expérience personnelle d'un disciple fervent de Jésus-Christ. Pierre, imbu des notions les plus pures de son peuple, instruit à l'école de son maître, vivant dans son intimité, témoin de sa mort et de sa victoire, nous a laissé, dans ses écrits, le sublime commentaire de cette dernière parole du Christ sur la croix : « Tout est accompli. »

DEUXIÈME PARTIE

Du développement de la théologie apostolique en dehors du judaïsme

CHAPITRE PREMIER.

L'APÔTRE PAUL.

Différence entre l'entrée de Paul dans l'Eglise et l'entrée de ses prédécesseurs. — Du terrain de l'histoire la théologie est transportée sur le terrain de la conscience. — Des diverses méthodes d'explication de ce changement.

L'apôtre Paul marque le point de départ d'un progrès tout nouveau dans le développement de la théologie apostolique. Avant lui, les deux hommes dont nous venons d'étudier les croyances étaient restés constamment sur le terrain de l'ancienne Alliance, éclairée et spiritualisée par la lumière et la vérité que leur avait communiquées l'enseignement et la personne de Jésus. Ils étaient arrivés, par degrés insensibles, à un développement nouveau dont ils appréciaient les effets sans en

saisir toute la portée et toutes les conséquences. Le passage de l'ancienne à la nouvelle économie s'était accompli sans efforts, sans amener dans leur esprit l'idée d'une rupture violente avec leur passé et sans mettre en pleine évidence, même chez Pierre, les côtés de l'Évangile qui constituaient une différence radicale et absolue avec le judaïsme dans lequel ils avaient vécu. Si les directions de l'Esprit de Dieu, telles que nous les trouvons mentionnées aux chapitres X et XI des Actes, l'expérience de la vie et les succès du ministère de Paul auprès des gentils avaient conduit l'apôtre Pierre à élargir le cercle de sa conception primitive du peuple de Dieu, et à comprendre que Dieu pût étendre ses dons et ses grâces sur d'autres hommes que ceux de la postérité d'Abraham, cela ne constituait pas une rupture véritable avec les traditions du peuple juif. Pierre était trop familiarisé avec les enseignements des prophètes pour ignorer que l'annonce de la conversion des nations au culte du vrai Dieu formait une partie importante de leurs révélations. Lui, qui cite si souvent Esaïe, ne pouvait manquer de trouver, dans les derniers chapitres du recueil qui porte son nom la prophétie de cette admission des païens dont sa propre expérience lui faisait pressentir la prochaine réalisation.

Aussi n'était-ce là, pour lui, qu'un point spécial de l'accomplissement des prophéties et, malgré les scrupules ou parfois les contradictions dont sa conduite nous offre l'exemple à la conférence de Jérusalem et à l'occasion des troubles d'Antioche, nous croyons qu'en définitive il acceptait comme frères ceux que l'Esprit de

Dieu avait désignés comme tels. « Si Dieu a donné aussi aux Gentils la repentance pour avoir la vie, qu'étais-je, moi, pour m'opposer à Dieu ? » (Actes, XI, 18.)

Ces paroles sont assez caractéristiques pour nous montrer qu'il s'agissait, pour lui, d'un élargissement des barrières et non de leur renversement ; de la modification d'un point de vue et non de la transformation complète de sa conception première.

Mais, pour Paul, il en est tout autrement. S'il appartenait, lui aussi, à la nationalité juive, et même à la portion la plus austère et la plus rigide du peuple, il n'a eu aucun rapport avec Jésus, et son attitude envers lui, bien loin d'être celle d'un disciple, a été celle d'un adversaire acharné. Rien, historiquement, n'autorise à croire que Saul de Tarse ait entendu de Jésus quelque parole qui, reçue d'abord avec dédain, ait germé peu à peu à son insu et ait fini par préparer en lui un changement radical. Nous pouvons bien supposer que Saul, élevé à Jérusalem aux pieds de Gamaliel, ait peut-être et même probablement rencontré Jésus soit dans les rues de la ville, soit dans le temple ; il est possible que le passage si souvent cité : « Si nous avons connu Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus ainsi, » soit une allusion détournée à ces rencontres fortuites du fils de Marie et du futur missionnaire de l'Evangile ; mais il s'agit évidemment, dans ce passage, d'une antithèse entre le Messie national des Juifs, le Messie selon la chair, et Jésus ressuscité et glorifié comme le Messie selon l'esprit. Rien n'y indique l'idée d'un rapport personnel entre Jésus et Saul.

Nous en dirons de même de l'hypothèse d'après laquelle la mort d'Etienne et le discours qui précède son martyre auraient produit sur l'esprit du jeune pharisien une impression de trouble, d'étonnement et, plus tard, d'admiration qui préparèrent graduellement la transformation subite qui s'opéra dans son esprit sur le chemin de Damas. Toutes ces hypothèses sont absolument gratuites et sont même démenties par les faits tout aussi bien que par les déclarations les plus expresses de Paul. Que ceux qui font l'histoire de la théologie établissent un rapprochement entre Etienne et Paul, et fassent du premier une sorte de précurseur du second, cela est parfaitement juste au point de vue de l'enchaînement historique des faits. Il est certain que le diacre Etienne, étranger, par sa naissance, à la postérité d'Abraham et dont les opinions, telles que nous les connaissons par le discours qui nous a été conservé de lui, présupposent l'universalisme chrétien, forme bien une sorte de transition naturelle entre la prédication de Jacques et Pierre et celle de Paul. Mais ce rapport est absolument indépendant d'une relation de personnes et aucune parole, dans toutes les épîtres de Paul, ne semble indiquer que le souvenir d'Etienne ait été pour quelque chose dans la révolution morale qui bouleversa son âme.

Non, pour nous en tenir aux données les plus exactes et les plus précises de l'histoire, c'est un événement inattendu, irrésistible, foudroyant qui produit chez Saul de Tarse le changement grâce auquel il deviendra le Paul de l'Eglise chrétienne. Le matin, nous trouvons en

lui un pharisien rigide, violent, respirant la violence et le meurtre; le soir, c'est un pécheur humilié, obéissant et qui, désormais, jusqu'à la dernière heure de sa vie, restera fidèle à la voix qui s'est fait entendre à lui quand il était renversé dans la poussière.

Ainsi nous sommes en présence d'une entrée dans l'Eglise chrétienne toute différente de celle des autres disciples de Jésus-Christ. C'est une brusque transition qui transforme l'ennemi irréconciliable en apôtre fidèle. Paul ne donne jamais à penser qu'il y ait à sa conversion une autre cause que l'apparition de Jésus glorifié et la révélation de sa personne. Christ l'a *pris*, Christ l'a enseigné, Christ lui a donné son évangile. C'est de lui qu'il tient tout, c'est par lui qu'il est appelé à l'apostolat, c'est de lui qu'il reçoit la mission de prêcher l'Evangile parmi les gentils. L'entrée de Paul dans le ministère marque donc un double progrès : *l'un* qui consiste dans le fait de la prédication de l'Evangile en dehors des limites du peuple juif, *l'autre* qui doit nous occuper plus particulièrement et qui consiste en cet autre fait que, du terrain traditionnel *de la loi et des prophètes*, la vérité chrétienne est transportée sur le terrain *de la conscience*. C'est là que, grâce au génie d'un homme supérieur, elle va recevoir une impulsion aussi nouvelle qu'elle est puissante.

La situation de Paul est donc toute différente de celle de ses prédécesseurs, et l'histoire de sa vie forme pour ainsi dire le corollaire de toute sa doctrine. Dans cette vie, il y a deux parts absolument distinctes l'une de l'autre : sa vie sous la loi et sa vie sous l'Evangile. Ces

deux portions de son existence sont séparées par le fait de sa conversion.

Cette conversion est due, selon lui, à des causes surnaturelles et indépendantes de sa volonté. Il a été l'objet d'une grâce spéciale de Dieu ; cette grâce, il l'a reçue, et le changement qui s'est opéré en lui est le résultat de cette action divine combinée avec les forces intellectuelles et morales sur lesquelles est venue agir la manifestation de la puissance d'en haut.

Ainsi, d'*historique* qu'elle était essentiellement chez ses prédécesseurs, la doctrine évangélique est devenue chez lui essentiellement *psychologique*. C'est là le changement que nous devons signaler avant tout, en passant du terrain du judaïsme, où nous étions restés jusqu'à présent, sur le terrain purement chrétien, où nous allons maintenant poursuivre notre étude.

Aussi, pour expliquer les modifications qui vont accompagner ce changement de front dans le développement de la théologie apostolique, avons-nous besoin, au préalable, de bien élucider les difficultés particulières qui se présentent à nous. Il s'agit de trouver un fil conducteur qui puisse nous diriger avec précision à travers les obstacles spéciaux que nous offre cette situation toute nouvelle d'un développement psychologique parallèle à un fait considéré par l'Apôtre comme surnaturel et indépendant de sa volonté. Avant d'exposer notre propre manière de voir relativement à cette action et réaction réciproque d'un fait intérieur de conviction avec un fait extérieur, disons quelques mots des deux méthodes principales d'après lesquelles on a cherché

à exposer tout le système théologique de saint Paul.

La première de ces méthodes consiste à présenter l'ensemble de la théologie paulinienne en partant de la donnée que ce système est sorti comme d'un seul jet de la pensée de l'Apôtre, soit qu'on le considère comme l'expression pure et simple du génie dialectique de son auteur, soit qu'on veuille voir en lui le résultat de cette inspiration divine sur laquelle Paul revient, à maintes reprises et d'une façon trop absolue pour que l'historien n'ait pas à tenir compte de ses affirmations répétées.

Il est facile de se rendre compte de l'erreur dans laquelle sont tombés tous les théologiens qui ont suivi cette méthode, quelle que soit d'ailleurs la tendance à laquelle ils appartiennent. Qu'ils aient voulu nous représenter la théologie de Paul comme une série historique de révélations divines ou qu'ils l'aient considérée simplement comme un exposé doctrinal conçu *à priori* par l'Apôtre, ils se heurtent également aux deux angles opposés d'un même écueil : c'est qu'en faisant abstraction totale de l'influence exercée par les circonstances extérieures sur le développement organique de la pensée de Paul, ils peuvent bien relever avec précision et exactitude les principaux éléments des idées théologiques de leur auteur, mais leur enlèvent du même coup tout caractère de réalité et de vie.

A ce point de vue, les deux opinions extrêmes de la théologie n'ont rien à envier l'une à l'autre. A coup sûr, on a tort de ne voir dans l'idée que Paul se fait des révélations de Dieu à son égard que l'illu-

sion d'un visionnaire qui prend pour des réalités ce qui est tout simplement le produit d'un cerveau enthousiaste et surexcité. C'est à juste titre qu'on a reproché à Holsten, par exemple, de ne vouloir trouver dans les révélations dont Paul se croit l'objet que le résultat de sa constitution spirituelle ou de sa complexion physiologique (1).

Mais on aurait tort aussi de partir du fait de la révélation bien constatée pour en conclure que le système entier de Paul, tel que nous le trouvons contenu dans ses épîtres, est l'expression pure et simple d'une illumination d'en haut qui absorbe et anéantit, pour ainsi dire, le côté subjectif et la vie intellectuelle et personnelle de l'Apôtre.

Ce n'est d'ailleurs point ainsi que Paul explique lui-même l'effet produit sur lui par l'inspiration divine. Si sa pensée a reçu une direction soudaine, invariable dans le fait même qui amène sa conversion, il ne considère pas cette révélation céleste comme quelque chose de complet, de définitif et d'absolu. Il a eu, plusieurs années après sa conversion, d'autres révélations successives qui sont venues l'éclairer sur des points qui, pour lui, étaient restés obscurs (2 Cor., XII, 1). Il proclame hautement la nécessité d'un développement et d'un progrès continu dans la connaissance aussi bien que dans la charité (Ephés., IV, 11, 16). Il a conscience que son savoir et son enseignement sont encore bien incomplets (1 Cor., XIII, 10). La différence qu'il établit entre

(1) *Christus-Vision des Paulus*, Holsten. Rostock, 1868.

la foi et la vue montre assez combien il comprend l'intervalle qu'il lui reste encore à franchir (2 Cor., V, 7), et nous retrouvons une préoccupation analogue dans le verset (Philip., III, 12) : « Pour moi, je ne me persuade pas d'avoir atteint le but ; mais je fais une chose : c'est que, oubliant ce qui est derrière moi, je m'avance vers ce qui est devant. »

Faute de tenir compte de ce développement subjectif parallèle aux circonstances extérieures, les exposés les plus lumineux perdent les caractères de vie et de liaison logique sans lesquels, au lieu d'un système bien lié et bien coordonné dans son ensemble, on n'a plus que des traits épars, isolés, sans autre rapport que l'ordre plus ou moins factice que réussit à leur donner le génie inventif de leurs auteurs, et, au lieu d'un organisme vivant, nous avons devant les yeux quelque chose d'assez analogue aux *membra disjecta* du poète.

La deuxième méthode que nous avons en vue consiste à étudier le développement de la théologie de Paul d'après les circonstances de sa vie les plus propres à provoquer un progrès successif dans l'expression de sa pensée. Cette manière de procéder a le grand avantage de donner aux enseignements de l'Apôtre un caractère plus vivant et d'exposer dans une liaison plus intime le déroulement interne de cette pensée dans ses rapports avec les faits extérieurs qui en sont, pour ainsi dire, l'occasion si ce n'est la source première. D'ailleurs, les faits les plus importants de la carrière de Paul sont dans une relation si étroite avec l'exposition écrite de

ses idées qu'il est bien difficile de ne pas reconnaître une parenté étroite entre ces deux ordres de manifestations. La conversion de Paul, ses luttes avec les judéo-chrétiens, la difficulté pour lui de faire reconnaître la réalité de son apostolat et accepter la vérité de ses doctrines, l'antagonisme soulevé contre lui au nom des préjugés les plus enracinés de son peuple, l'antithèse qu'il établit entre l'ancienne et la nouvelle Alliance, entre la loi et la grâce, les combats qu'il a à soutenir contre les partis juifs et, plus tard, contre l'influence grandissante des premiers partisans du gnosticisme, sont autant de faits réels, historiques, éminemment propres à expliquer et à éclairer les diverses phases d'un système qui a été avant tout créé pour répondre aux besoins du moment tels qu'ils se faisaient sentir à l'apôtre Paul.

Au fond de cette méthode purement historique, il y a, selon nous, une grande part de vérité, et nous comprenons très bien que la notion d'un développement progressif dans la pensée de Paul ait fait son chemin dans le monde sous le patronage de travaux aussi sérieux que le livre de M. le professeur Sabatier (1).

Toutefois et en faisant une large part à la justesse et au mérite de cette méthode, nous ne pouvons dire qu'elle nous satisfasse complètement et que, pour nous, elle éclairent entièrement le problème. L'une des meilleures preuves que, malgré ses côtés séduisants, elle a aussi ses écarts et ses dangers, c'est qu'en la suivant logiquement jusqu'au bout on arrive à don-

(1) *L'apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*.

ner au côté subjectif et purement personnel de l'apôtre une part si prépondérante qu'elle absorbe, pour ainsi dire, tous les autres côtés de la question. On en viendrait ainsi à avoir un système de Paul, une doctrine de Paul, un évangile de Paul, une théologie de Paul, et c'est là assurément un résultat très opposé à ce que l'Apôtre pensait de lui-même, de son enseignement et de ce qu'il appelle son évangile. Dans sa pensée, cet évangile ne vient pas de lui, mais d'une source plus haute. Il se donne comme inspiré de Dieu, éclairé par Jésus-Christ, conduit par le Saint-Esprit et a toujours un soin particulier de distinguer, dans ses moindres déclarations, ce qui vient de lui-même d'avec ce qui lui a été enseigné par une révélation d'en haut. Vouloir faire résulter pour Paul la conception de sa doctrine du simple choc des circonstances extérieures avec sa propre pensée, c'est heurter de front l'une des affirmations les plus nettes et les plus positives de l'Apôtre. Assurément, ce n'est point là ce qu'il a cru de sa doctrine et de lui-même, et l'historien impartial doit tenir compte de cette opinion.

En second lieu, il est facile, sur ce terrain, de trop oublier que Paul a été avant tout un missionnaire, et n'a jamais eu l'idée d'écrire ce que nous appellerions un traité de théologie. Sauf l'épître aux Galates et surtout l'épître aux Romains, où nous trouvons une sorte d'exposé didactique de sa doctrine, toutes ses lettres, même les plus importantes, sont des écrits de circonstance, composés pour répondre à certains besoins spéciaux, et dans lesquels la moindre des préoccupations

de l'auteur était de formuler un corps de doctrines. Les plus anciennes de ces épîtres, les deux aux Thessaloniens, sont encore d'une date trop récente pour nous permettre d'étudier sur des documents authentiques les premiers développements de la doctrine de Paul. On peut hésiter, pour fixer la date de sa conversion, entre l'année 55 et l'année 59 de notre ère. Mais on ne peut reculer plus tard que l'an 59.

Or la rédaction de l'épître la plus ancienne qu'ait écrite Paul n'est certainement pas antérieure à l'an 53. Nous avons donc une période d'environ quinze ans, à partir de sa conversion, période pendant laquelle Paul a agi, parlé, prêché, pendant laquelle il serait bien difficile de supposer que l'Apôtre mûri par l'expérience en fût resté aux premiers rudiments de sa doctrine, et sur laquelle plane pour nous l'obscurité la plus profonde. Les deux ou trois fragments de discours conservés dans le livre des Actes ne nous apprennent, en effet, guère autre chose que ceci : c'est que Paul annonçait Jésus-Christ crucifié et Jésus-Christ ressuscité, ce dont nous serions parfaitement convaincus, quand bien même nous ne posséderions ni le discours d'Antioche de Pisi die, ni les deux discours de Lystre et d'Athènes.

Des difficultés d'un autre ordre viennent confirmer ce que nous disons. Si nous suivons l'ordre chronologique des épîtres pour établir le progrès de la pensée de Paul, nous devons commencer par les épîtres aux Thessaloniens; et il est hors de doute que le premier point de doctrine que nous rencontrions est celui qui est relatif à la *parousie* du Seigneur et à toutes les questions re-

latives à l'eschatologie. Cela nous amènerait donc à cette conclusion assez inattendue, que Paul aurait débuté, dans l'exposé de son système, en mettant au commencement ce qui d'habitude est relégué à la fin.

On peut bien, il est vrai, pour justifier cette façon de procéder, alléguer que Paul, courant au plus pressé, répondait à la préoccupation constante des premiers convertis à l'Evangile, qui attendaient de jour en jour le retour prochain de Jésus, et supposer même que Paul, tout en réfrénant cette impatience par de sages conseils, partageait, lui aussi, cette espérance et trouvait ainsi un point de contact naturel pour rattacher ses conceptions personnelles aux idées répandues autour de lui. Mais, en admettant la justesse de cette observation, il n'en est pas moins vrai que tout, dans la manière de voir de l'Apôtre, dans sa notion de l'*ἀντίδικος*, dans sa façon de concevoir la participation des fidèles à la gloire du Christ, indique une conception déjà complète de l'anthropologie, de la sotériologie, de la rédemption, de la régénération, c'est-à-dire des points les plus essentiels de la doctrine qu'il développera plus tard. D'où il résulte que la fixation de ces doctrines, dans l'esprit de Paul, est bien antérieure aux circonstances extérieures qui l'amèneront plus tard à nous en donner l'exposition écrite.

Ainsi, tout en nous fournissant des points de repère très importants pour saisir les côtés saillants de la pensée de l'Apôtre, les faits extérieurs ne suffisent pas à nous expliquer la marche de ses idées et à nous donner la raison pour laquelle il a appuyé sur tel ou tel

enseignement spécial. Si nous serrons de plus près le problème des causes qui sont à la racine même de la théologie paulinienne, il nous sera facile de comprendre que les faits extérieurs ne peuvent pas fournir une explication complète.

Partant de cette affirmation, selon nous très exacte, de la méthode qui nous occupe, que le principe générateur de toute la théologie de Paul réside dans sa conversion, dans ce changement intérieur d'après lequel sa conscience a été éclairée par une révélation spéciale, pouvons-nous supposer que les préjugés aveugles de quelques Juifs fanatiques, l'étroitesse de quelques judéo-chrétiens, l'attachement formaliste aux pratiques de la loi comme source de salut, soient suffisants pour expliquer, chez l'apôtre Paul, la genèse et le développement de principes aussi profonds que son antithèse de la loi et de la grâce, de la justification par la foi au lieu de la justification par les œuvres? Pour nous, les conséquences dépassent de beaucoup trop les prémisses, pour que ces prémisses suffisent à nous en donner une explication satisfaisante.

CHAPITRE II.

DE LA RELATION DES ÉVÉNEMENTS EXTÉRIEURS AVEC LES
IDÉES CHEZ PAUL. — SA MÉTHODE PSYCHOLOGIQUE. —
SES RAPPORTS AVEC LES IDÉES PHILONIENNES.

Notre but n'est pas de faire nous-même l'histoire de la pensée de Paul, et nous ne pouvons nous arrêter qu'en passant sur cette question si intéressante et si importante de l'origine de cette pensée. Toutefois, comme nous désirons faire ressortir les progrès du développement de la théologie apostolique, nous exprimerons ce qui, à notre sens, pourrait compléter utilement les indications précieuses que nous fournissent l'étude et la relation comparative des événements et des idées dans la vie du grand apôtre, pour arriver à une plus claire intelligence de son système.

Faisons abstraction ici du fait même d'une inspiration surnaturelle sur laquelle nous reviendrons plus tard, et plaçons-nous sur le terrain psychologique qui, pour Paul, est le véritable terrain de l'histoire.

Une double conséquence devait résulter, pour Paul, de sa conversion elle-même. D'abord, c'est qu'il était un

grand coupable, ayant besoin de pardon, puisqu'il avait méconnu et combattu la vérité. Ensuite, c'est que ce pardon lui avait été accordé en vertu d'une grâce de Dieu, parfaitement indépendante de sa propre volonté.

Une troisième résultante de cette expérience toute personnelle de la bonté de Dieu envers lui, c'est qu'il était appelé à annoncer et à propager parmi tous les hommes, et particulièrement parmi les gentils, cette bonne nouvelle du pardon en Jésus-Christ.

Si donc nous prenons pour base la conscience même de l'Apôtre, nous dirons que le fond de toute sa théologie revient à une pensée mère qui, bien qu'elle ne puisse s'exprimer comme une formule doctrinale, n'en contient pas moins tous les germes de sa doctrine. Cette pensée peut se résumer ainsi : le besoin du pardon et le moyen d'obtenir le pardon.

De plus, la façon dont ce problème s'est résolu pour lui implique directement qu'il se trouve en présence : 1^o d'un offensé qui est Dieu ; 2^o d'un offenseur qui est l'homme ; 3^o d'un sauveur qui servira de trait de rapprochement entre l'offensé et l'offenseur. Il résulte de là que la doctrine de Paul doit comprendre une théodicée, une anthropologie et une sotériologie, et que toutes les parties secondaires de son système se rattachent à ces trois chefs principaux.

Nous voyons par là comment l'Apôtre est bien, en effet, passé du christianisme conçu comme accomplissement de la loi et des prophètes au christianisme conçu comme révélation nouvelle du salut pour tous les hommes, manifesté en Jésus-Christ ; et c'est bien par

sa triple conception de Dieu, de l'homme et du Christ, que Paul marque un progrès immense sur ses devanciers.

Le mode par lequel Paul manifesterait un jour sa pensée est psychologique, tout comme sa pensée elle-même est le résultat d'un fait de psychologie. Il veut faire pénétrer dans la conscience des autres ce qui remplit sa propre conscience; et nous pouvons aisément nous représenter comment une âme profonde comme la sienne a dû ressentir la nécessité de trouver accès dans l'esprit de ceux qui l'entourent, afin d'y déposer la vérité dont il est porteur.

Nous en retrouvons la trace dans ce devoir que Paul s'impose et rappelle si souvent au cours de ses épîtres de se faire tout à tous, afin d'en amener à Christ un plus grand nombre; nous la voyons encore dans la flexibilité avec laquelle, lorsqu'il s'adresse aux Athéniens, il sait trouver un point de départ facilement admis par ses auditeurs, pour les conduire peu à peu jusqu'à l'enseignement le plus en contradiction avec leurs idées et leurs conceptions religieuses. Si, d'après lui, son Evangile ne vient pas des hommes, mais de Dieu; si sa conviction intime est parfaitement indépendante de toute influence du dehors, il n'en est pas moins vrai que sa préoccupation constante est de mettre ses paroles en rapport étroit avec le milieu où il est placé, soit qu'il s'agisse de s'appuyer sur un état intellectuel et moral favorable, soit qu'il lui faille attaquer en face un élément hostile à ce qu'il doit prêcher.

C'est de ce double besoin de *convaincre* et de *vain-*

cre que résulte pour lui la nécessité de s'expliquer d'autant plus clairement sur son apostolat et sa doctrine, qu'il est plus exposé aux attaques des différents partis qui repoussent à la fois cette doctrine et cet apostolat. De là, le caractère polémique de la plupart de ses épîtres ; et c'est évidemment à l'hostilité à laquelle il est en butte que nous devons de posséder encore aujourd'hui les manifestations les plus pures et les plus hautes de son génie d'apôtre et de docteur. Mais l'antagonisme de la synagogue, et plus tard le besoin de réagir contre les premières manifestations du gnosticisme, telles que nous les voyons indiquées dans l'épître aux Colossiens et les lettres pastorales, ne suffisent pas à expliquer la manière de procéder de Paul. Selon nous, l'école historique du développement progressif de la pensée de l'Apôtre a trop négligé un élément qui méritait de tenir une place importante dans l'étude des causes premières de ce développement : nous voulons parler de l'ensemble des idées résultant d'un mélange des spéculations juives avec les doctrines les plus essentielles des diverses écoles de philosophie de la Grèce telles que nous les trouvons exposées dans les œuvres de Philon.

A vrai dire, bien que Philon soit antérieur d'une trentaine d'années à Paul et que la date de la mort du théosophe juif corresponde à peu près avec le temps où l'apôtre des gentils accomplissait ses voyages missionnaires, — ce qui rend possible le fait que Paul, versé dans l'étude de la loi, ait pu avoir ses ouvrages entre les mains, — nous n'avons aucune indication historique qui nous prouve, d'une manière positive, que Paul ait eu une con-

naissance directe du système du philosophe alexandrin.

Cependant, une étude attentive de Philon révèle parfois une singulière parenté de pensée et de style avec bon nombre d'expressions et de notions qui reviennent souvent sous la plume de Paul. Il est assez significatif, par exemple, que tous les types allégoriques que nous rencontrons chez Paul, — Abraham et Isaac, Sara et Agar, Jacob et Esaü, etc., — soient, de la part de Philon, l'objet d'une étude particulière et assidue (Voyez, entre autres : *De legis alleg.*, III, 156. *De sacrif. Abel*, I, 170. *De ebrietate*, I, 362-366. *De congress.*, I, 519, 520, 529, 557. *Quod Deus immut.*, I, 275. *De profug.*, I, 555. *De posterit. Caïni*, 250. *De mutat. nom.*, 588, etc.) (1).

L'expression spéciale par laquelle Paul désigne le chef des esprits malfaisants comme le prince de la puissance de l'air (Ephés., II, 2), semble empruntée à une notion qui revient à plusieurs reprises chez Philon (Voyez, entre autres : *De mundo*, II, 605. *De gigantibus*, I, 264).

Il est tel passage de Philon, où sa phraséologie revêt des formes identiques à celles que nous retrouvons dans certaines épîtres de Paul. Ainsi, dans une seule page du traité *De sacrificantibus*, II, 258, nous avons relevé les expressions ἀπερίτμητοι τῇ καρδίᾳ (comparez Romains, II, 25), — νοθετεῖν, comp. Rom., XV, 14; 1 Thess., V, 12, — εὐφραίνειν, Rom., XV, 10; Galat., IV, 27, etc.

(1) Toutes nos citations de Philon sont faites d'après l'édition de Tauchnitz, Leipzig, 1880; mais nous suivons la pagination de l'édition Mangey qui est la plus usitée chez les auteurs qui se sont occupés de Philon.

Parfois certaines idées émises par Paul semblent être la reproduction presque littérale de ce que Philon a enseigné sur un sujet analogue. Que l'on compare, par exemple, ce que Paul déclare relativement à la part active prise par le Christ à la création de toutes choses (1 Corinth., VIII, 6, et Coloss., I, 16), avec le rôle cosmique attribué par Philon au *Logos* dans le traité *De Cherubim*, I, 162, ou encore dans le livre *De confusione ling.*, II, 427.

On pourrait établir un rapprochement semblable entre la notion du nouvel Adam chez Paul et la notion philonienne de l'homme type, de l'homme de Dieu : ὁ κατ' εἰκόνα ἀνθρώπου (*De confus. ling.*, 427), ou bien encore ἀνθρώπος Θεοῦ (*De conf. ling.*, 411).

Nous n'insisterons pas outre mesure sur ces rapprochements, qu'il serait facile de multiplier. Ils peuvent s'expliquer en partie, sans recourir à la supposition d'un emprunt direct, par le fait que les deux auteurs ont puisé peut-être certaines expressions et certaines notions à une source commune : celle des traditions rabbiniques. Mais il est tout un autre ordre de considérations qui nous paraissent conduire directement à la conviction, si ce n'est d'un rapport direct, tout au moins d'une influence indirecte exercée sur Paul par l'ensemble des idées qui avaient cours de son temps, et dont Philon a réuni les traits épars pour en composer tout son système.

A l'exception de la notion du *Logos*, qui est bien particulière à Philon, et sur laquelle nous aurons à nous arrêter quand nous traiterons de la théologie de Jean,

on peut dire que le système philonien est quelque chose de parfaitement impersonnel. Ce qui constitue pour nous son importance particulière, ce n'est pas, bien loin de là, la valeur intrinsèque de sa philosophie, mais c'est que nous y rencontrons la tentative de réunir en un seul corps plus ou moins disparate toutes les doctrines philosophiques et religieuses qui occupaient à cette époque tant l'esprit des Juifs que l'esprit des païens. Les uns, sous l'influence prépondérante des Grecs, cherchaient à concilier leurs traditions nationales avec les enseignements de la philosophie païenne; les autres essayaient d'abriter les résultats de la spéculation grecque sous l'autorité d'un livre jouissant d'une considération séculaire, et qui passait pour contenir une révélation directe de la divinité.

A ce point de vue, les œuvres de Philon sont d'autant plus importantes qu'elles sont malheureusement à peu près la seule source de documents authentiques d'après lesquels nous puissions étudier la rencontre, le mélange souvent bizarre d'idées, de croyances, de spéculations étrangères les unes aux autres, et qui composaient pour ainsi dire l'atmosphère intellectuelle et morale dans laquelle vivaient et s'agitaient les contemporains de Paul.

Or, pour un homme tel que Paul, parvenu à une croyance ferme, nette, inébranlable, et qui, à ses yeux, reposait sur une illumination d'en haut, il y avait là tout un trésor d'observations, tout un monde d'idées tantôt propres à servir de point d'attache à sa pensée personnelle, tantôt destinées, à cause de leur hostilité

même, à devenir l'occasion pour lui d'engager le combat et de remporter la victoire. Son éducation rabbinique auprès des docteurs juifs, la transformation intérieure opérée en lui par le fait de sa conversion, sa vocation enfin comme apôtre des gentils, tout le portait à rechercher dans la synagogue et dans l'école ce qui pouvait lui frayer la route et devenir pour sa prédication soit un point de départ, soit un point d'appui ; et comme, par le singulier accouplement de doctrines judaïques avec les pures spéculations de la philosophie, la plupart des idées régnantes contenaient à ses yeux quelques parcelles de vérité à côté d'une large portion d'erreur, ce mélange lui-même devenait pour l'Apôtre le plus puissant et le plus incessant des aiguillons.

Citons-en un exemple, pour mieux exprimer notre pensée.

Philon revient souvent sur cette idée que le sage n'appartient pas à une seule race et à un seul peuple, mais qu'il s'élève par-dessus les bornes des nationalités, par-dessus les différences de position, de fortune et de naissance. Pour lui, le vrai sage est le citoyen de l'humanité. Cette doctrine, certes, ne lui appartient pas en propre, et, comme le remarque avec raison M. Zeller (1), elle est le résultat de la notion du cosmopolitisme, l'un des traits particuliers de la morale des stoïciens. Seulement il y revient souvent ; et de cette insistance nous pouvons conclure qu'il y avait, au temps de Paul, un courant d'opinion dans le sein du

(1) *Philosophie der Griechen, Drit. Theil, zweite Abth.*, p. 404.

judéisme même, propre à lui frayer la route, lorsqu'il s'agirait pour lui, apôtre des gentils, de franchir les limites de l'ancienne Alliance pour parler du salut offert à tous les hommes. Qu'on lise chez Philon les passages *De Josepho*, II, 46. — *De vita Mos.*, liv. I, I, 106. — *Quod Deus sit immut.*, I, 398. — *De mundi opif.*, I, 41, etc., etc., — et que l'on rapproche la notion de l'universalisme qui y est renfermée des chapitres de Paul où l'opinion correspondante est exprimée. Il y a comme un écho très distinct de la pensée philonienne dans ces déclarations : « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni esclave, ni libre ; tous vous êtes en Jésus-Christ » (Gal., III, 28). « Il n'y a ni Grec, ni Juif, ni circoncis, ni incirconcis, ni barbares, ni Scythes, ni esclaves, ni libres, mais Christ est toutes choses en tous » (Col., III, 11).

Si, lorsqu'il parlait dans l'Aréopage, Paul savait faire allusion au culte du Dieu inconnu pour annoncer le Dieu de Jésus-Christ, qui pourrait dire combien de fois il a dû faire appel à ce sentiment de l'unité supérieure des âmes dans le domaine de la vérité pour forcer l'enceinte de la synagogue et faire comprendre aux hommes la promesse d'un salut offert à tous.

Une relation plus naturelle et plus précise encore se trouve dans la notion, longuement exposée chez Philon, de l'universalité du mal pour tous les hommes et qui correspond si bien à la place importante qu'occupera chez Paul la doctrine de la corruption totale du genre humain. Certes, il ne faut point oublier que les deux conceptions reposent sur des bases tout à fait dif-

férentes, et nous aurons à montrer les conséquences de cette diversité de points de vue. Bien que Philon fasse tout au long le récit de l'état primitif d'innocence du premier homme, et puis de sa chute, et qu'il y consacre de longues explications allégoriques (1) sa notion de la chute et du rapport du péché avec la transgression d'Adam est conçue dans un sens entièrement étranger à la théorie paulinienne.

Pour lui, le mal réside dans la liaison du corps et de l'âme et dans le désir coupable qui a poussé l'élément spirituel et supérieur de l'homme à descendre dans la matière. Ce sont les convoitises résultant de son contact avec le monde sensible qui produisent en lui tous les péchés, sans que l'âme soit foncièrement atteinte par le mal. Nous sommes donc bien loin de la doctrine de Paul.

Mais en dehors de ces différences, combien de rapports propres à indiquer à l'Apôtre les notions sur lesquelles devait porter son enseignement ! L'enveloppe corporelle est considérée chez Philon comme le plus pesant des fardeaux (*Quod deter. pot.*, 210). Elle est une abominable prison (*De ebrietate*, 372). L'âme soupire après sa délivrance de ces liens comme les Juifs soupiraient après la délivrance du joug de l'Egypte (*Quis rer. divin. hæres*, 511). Le corps est un cadavre que l'âme traîne après elle ; c'est un tombeau, un cercueil dont elle ne sera débarrassée que lorsque, par la

(1) Voyez particulièrement les passages *De mundi opif.*, 1, 32. *De leg. alleg.*, 1, 51, 61, 87. *Quæstion. in Gen.*, 1, 32, 53. *De plantat. Noe*, 336. *De nobilit.*, 440, etc.

mort, elle passera à la vie véritable (Voy. *De legis alleg.*, 100. *De gigant.*, 264. *De agricult.*, 504. *De migrat. Abrah.*, 438. *De leg. alleg.*, 65, etc.

Rapprochez ces termes des expressions pauliniennes : « convoitises de la chair, souillures de la chair, affections de la chair qui donnent la mort, esclavage du péché, nécessité de mourir au péché pour renaitre en nouveauté de vie, désir ardent d'être délivré de notre corps de mort, etc., » ne semble-t-il pas que l'Apôtre avait l'esprit rempli de préoccupations analogues à celles de Philon, lorsqu'il s'agissait pour lui de prouver la culpabilité de tous les hommes et les ravages du péché dans l'âme humaine ?

La profonde divergence qu'il y a entre l'idée que le philosophe d'Alexandrie se fait du péché et de ses conséquences et la notion de Paul est plus propre encore à faire ressortir la nature des motifs qui ont poussé l'Apôtre à donner à sa doctrine du péché l'étendue et la portée que nous aurons à signaler tout à l'heure.

Ainsi le mal, d'après Philon, n'est pas un élément inhérent à l'âme humaine. Il résulte simplement pour elle de son contact avec la matière : si bien que l'influence de ce principe mauvais augmentera ou diminuera suivant que l'âme s'enfoncera plus ou moins dans la matière ou se soustraira plus ou moins au pouvoir exercé sur elle par cette matière. En soi, le mal est un principe qui lui est essentiellement étranger. Philon trouve de très ingénieuses comparaisons pour expliquer cette action venue du dehors. De même, dit-il, que la mer n'enfante pas les tempêtes, mais les subit

et est profondément bouleversée quand les vents soufflent sur elle, ainsi l'âme est remuée quand les convoitises nées de son rapprochement avec le monde sensible font passer sur elle le vent des passions (*De cherub.*, I, 147-150). Mais l'essence de l'âme n'est point atteinte par ces fluctuations extérieures. La seule cause de son asservissement, c'est l'ignorance, ἀπαιδευσία (*De ebrietate*, I, 559). Elle ne peut sans doute échapper toute seule à cette influence ; mais le mal lui-même est un aiguillon qui réveille son ardeur et la pousse au relèvement, de même que les intempéries et les orages enseignent au laboureur la prévoyance et l'activité (*De mundi opif.*, I, 19). Le travail, πόνος, est pour elle la première source du bien (*De sacrif. Ab. et Cain.*, I, 68 ; I, 186) ; et le souverain bien pour elle, c'est la connaissance (*De cherub.*, I, 146-148). Cette connaissance, elle ne peut l'acquérir sans le secours de la divinité ; tantôt l'homme est enseigné directement, comme Abraham, dont Philon fait l'image typique de l'humanité docile à la voix de la vérité ; tantôt il est l'objet d'une sollicitude et d'une faveur spéciale, comme Isaac, qui devient ainsi le symbole de l'âme supérieurement douée ; tantôt l'homme recherche cette vérité avec une ardeur infatigable, au prix de tous les efforts et au mépris de tous les périls, ainsi que Jacob regardé comme le type du lutteur intrépide courant sans se lasser vers le but (Voyez *De Abrah.*, II, 9). Mais quel que puisse être d'ailleurs le degré d'abaissement dans lequel l'homme soit tombé, quelque tardive que soit pour lui l'œuvre du réveil moral et la tenta-

tive du relèvement, quand il *veut* ouvrir les yeux à la lumière, il le *peut* ; et il dépend de ses efforts, de sa volonté, de sa persévérance, de remonter et de parvenir, par la repentance, jusqu'à la contemplation même de Dieu, ce qui pour Philon est la limite suprême du progrès spirituel (*De præmiis et pœnis*, II, 410-413). Il avoue bien que, dans l'économie actuelle, il est impossible à l'homme de devenir absolument parfait ; mais cette impossibilité n'est pas à ses yeux une cause de rejet, et ne rompt pas le lien d'alliance avec le Créateur (*De mutat. nomin.*, I, 586). Quelque contradictoire que cette notion de la liberté morale puisse nous paraître, si nous la rapprochons de la notion de l'universalité du mal, elle n'en existe pas moins chez Philon ; et même, l'idée du libre arbitre absolu est l'une de celles qui se rencontrent le plus fréquemment, et qui ressortent avec la plus entière évidence dans presque tous les ouvrages qu'il a composés (1).

Si l'on rapproche de ces données de Philon le peu d'importance attribuée par les Juifs eux-mêmes à l'idée du péché, on comprendra quelle étendue devait acquérir, devant la conscience d'un Paul, le besoin de renverser une parçille théorie et la nécessité de la battre en brèche. Pour les Juifs, en effet, la notion proprement dite

(1) Citons à l'appui les passages suivants, au milieu de beaucoup d'autres : *De leg. alleg.*, livre I, 1, 50 ; livre II, 1, 83. — *De sacrif. Abel et Caïn.*, I, 186. — *Quod Deus sit immut.*, I, 280. — *De Ebriet.*, I, 363. — *De sobriet.*, I, 399. — *De migrat. Abr.*, I, 438. — *Quis rer. div. hæres.*, I, 515. — *De septennario*, II, 280. — *De præm. et pœn.*, II, 410-413. — *De dec. oracul.*, II, 200. — Dans ce dernier passage, il semble que le libre arbitre soit même le privilège de créatures inférieures à l'homme.

de péché n'existait pas : elle était remplacée par l'idée de transgression de la loi, transgression que le retour aux pratiques extérieures de la loi suffisait à effacer complètement à leurs yeux. La haute opinion qu'ils avaient de la dignité humaine les empêchait d'accepter le fait de la dégradation et de la corruption de la nature de l'homme. Pour eux, l'homme avait été créé à l'image de Dieu ; et c'est là, de tout le récit des premiers chapitres de la Genèse, le seul point qu'ils aimassent à se rappeler. Leur orgueil national ne leur permettait pas d'admettre que le péché originel pût avoir quelque conséquence et être de quelque valeur pour le véritable Israélite. Le seul fait d'être Juif était une sorte de régénération et de nouvelle naissance. « Pour nous, » leur fait dire Paul avec juste raison, « nous sommes Juifs de naissance, et non pécheurs d'entre les Gentils » (Gal., II, 15). Il fallait bien reconnaître, puisque la réalité était là devant les yeux, qu'il y avait du mal dans le monde. Mais on se bornait à distinguer, parmi les hommes, les bons et les mauvais, sans qu'il soit fait nulle part mention d'un penchant naturel de l'homme vers le mal, ni d'une puissance irrésistible qui l'entraîne forcément et mette une entrave véritable au plein exercice de sa liberté morale. A ce point de vue, le péché, la *coulpe*, n'existait pas pour le Juif.

Eh bien ! que l'on joigne aux spéculations du philosophe d'Alexandrie les idées régnantes à ce sujet en Palestine parmi les contemporains de Paul ; qu'on cherche à se représenter quel était l'état moral de tous ceux qui flottaient entre les traditions nationales du

judaïsme et les spéculations de l'école, et l'on pourra facilement comprendre pourquoi l'Apôtre a consacré à décrire et à dévoiler l'origine, la nature et les conséquences du péché quelques-uns des chapitres les plus admirables et les plus profonds de ses épîtres. On pourrait dire avec raison que c'est à la destruction de cette fausse notion de justice et à la mise en lumière de la véritable notion du péché que Paul a passé la partie la plus importante de sa vie.

CHAPITRE III.

(*Suite*). DES RAPPORTS DE LA THÉOLOGIE DE PAUL AVEC
LES NOTIONS JUIVES ET ALEXANDRINES DE DIEU, ET DE
MÉDIATEUR ENTRE DIEU ET LE MONDE.

Nous arriverons à un résultat semblable si nous cherchons également à nous rendre compte du mouvement de la pensée des contemporains de Paul relativement à l'idée de Dieu, soit dans le domaine de la philosophie, soit dans la sphère du judaïsme. Pour Philon, l'idée de Dieu est à la base même de son système, et tous les rameaux détachés ne sont que le résultat des efforts tentés par lui pour établir la possibilité d'un rapprochement entre les deux extrêmes opposés, qui constituent chez lui un véritable dualisme intellectuel : *Dieu* d'un côté, le *monde créé* de l'autre. Pour lui, la perfection même de Dieu réside dans le fait qu'il est absolument élevé au-dessus de tout et sans point de contact possible avec le monde. Cette doctrine est développée chez lui d'une façon si positive que, s'il était conséquent avec lui-même, il devrait se borner à signaler l'existence de Dieu sans chercher à déterminer ses attributs,

puisque cette détermination établit forcément un lien de comparaison entre lui et le monde, qu'il déclare lui être totalement étranger.

Aussi, pour échapper à cette contradiction, c'est, en général, par le côté négatif que, dans la pratique, Philon cherche à exposer dans son système ce que la nécessité même du sujet l'oblige à préciser davantage. Il déclarera donc, par exemple, que Dieu ne peut être comparé à rien de ce qui est créé : il est supérieur à tout comme l'éternel au passager, le contenant au contenu, l'actif au passif, l'esprit à la matière, le créateur à la création (*Voy. De somn.*, 652, 648. *De mund. opif.*, I, 3; *De migr.*, 466).

Philon appuie fortement contre toute relation panthéistique entre Dieu et le monde : il le considère (Dieu) comme entièrement en dehors du temps et de l'espace (*De confus. ling.*, 425); comme tout à fait étranger à la forme et aux sensations humaines (*De mund. opif.*, I, 17; *De post. Cain.*, 226; *Quod Deus sit immut.*, 280). Bien plus : Dieu dépasse la notion la plus pure de ce que nous concevons de plus pur. Il est plus parfait que la perfection, plus beau que la beauté, plus excellent que la vertu (*De mund. opif.*, I, 3; *De præm. et poen.*, 414; *Quæst. in Gen.*, II, 54). Le seul fait de vouloir lui donner un nom constitue une sorte d'offense à sa majesté souveraine, parce que ce nom est forcément impropre (*De vit. Mos.*, II, 92; *De leg. alleg.*, 128; *De mutat. nom.*, 581). Aussi l'expression que Philon emploie de préférence pour le désigner est : τὸ ὄν ou ὁ ὢν.

Toutefois, l'idée même de personnalité, — celle qui

était au fond du monothéisme juif, et qui avait ouvert la porte à tous ces anthropomorphismes de l'Ancien Testament contre lesquels Philon se débat parfois par les tentatives d'allégorisation les plus bizarres, — l'idée même de personnalité entraîne forcément à sa suite la réalité du côté positif qui est contenu implicitement dans toute négation.

Aussi Philon est-il obligé, malgré lui, d'en arriver à une affirmation en ce qui concerne les attributs de Dieu. Il dira donc que la perfection réside en Dieu et que toute perfection vient de lui. Il le représentera comme l'être élevé au-dessus de tout et renfermant en soi toute réalité. Il est le type absolu du beau, l'intelligence de l'univers tout entier : τὸ τῶν ὅλῶν νοῦν (*De migr.*, 466). Non seulement on peut dire de lui qu'il n'est nulle part, mais aussi qu'il est partout, qu'il remplit et embrasse tout (*De sacrif. Ab.*, 176; *De somn.*, 650, 688; *De conf. ling.*, 425). Cependant, comme tout cet ordre de déductions menace, d'une part, de transformer la transcendence en immanence et la séparation absolue en panthéisme, Philon laisse volontiers de côté toutes ces considérations pour retourner, sans transition, à sa première idée de Dieu séparé du monde, sans contact avec lui, et n'entrant en rapport avec lui qu'en vertu de son essence même qui est d'agir, comme l'essence du feu est de brûler (*De leg. alleg.*, 44). Pour concilier ces deux extrêmes et expliquer l'action de Dieu sur le monde, il lui faudra en venir à la théorie des puissances intermédiaires par le moyen desquelles l'Etre invincible, incompréhensible, immuable, éternel, agira sur ce

monde dont le simple contact serait une souillure incompatible avec l'idée de sa sainteté.

Si nous dépouillons toute cette notion de Dieu de sa forme philosophique, il est évident qu'au fond elle est identique avec l'idée du monothéisme juif, tel qu'il s'était développé au sein d'Israël depuis le temps de l'exil. Le sentiment de la transcendance divine était arrivé à son apogée. L'idée d'une représentation de Dieu éveillait la notion du plus abominable des sacrilèges : le fait même de prononcer son nom était formellement interdit. Peu à peu, l'ancienne croyance populaire, qui s'était développée par la lecture de la loi où l'on trouvait à chaque page comment Dieu avait parlé à Moïse, avait cédé la place à la notion abstraite d'un Dieu, personnel sans doute, mais incompréhensible, insaisissable et dont il était dangereux et profane de vouloir sonder la nature et l'action.

Tous les anthropomorphismes étaient soigneusement écartés ou expliqués de manière à atténuer ce que pouvait avoir d'irrégulier pour un pharisien l'idée d'un Dieu ayant des mains, des yeux, une bouche; d'un Dieu manifestant de la jalousie, de la colère, de la haine. Déjà, longtemps avant Jésus, la tendance constante de la synagogue avait été d'effacer tout ce qui, dans le langage biblique, semblait porter atteinte à l'absolue spiritualité de l'essence divine. Les Targums d'Onkelos et de Jonathan (1) nous indiquent un certain nombre de ces modifications introduites dans le langage

(1) Cités par M. Ed. Stapfer, *Idées relig. en Palestine*, ch. I.

habituel des Juifs. Au lieu des yeux de Jahveh, il est parlé de la face, de la majesté de Jahveh ! Au lieu des pans de sa robe, il est dit « l'éclat de sa majesté. » Quand Dieu se montre, c'est simplement « l'apparition de la majesté de sa gloire. » Peu à peu, l'idée de la *schechina*, c'est-à-dire de la gloire divine (*schechina* signifie littéralement « habitation »), et l'idée de la *memra*, « parole de Dieu, » remplacent pour le Juif la notion de Dieu lui-même. L'essence divine, reléguée dans l'infini de l'espace, pure abstraction que l'esprit humain ne pouvait et ne devait pas sonder, devenait de plus en plus étrangère aux préoccupations du peuple, et cette façon de se représenter le Dieu suprême simplement par l'un de ses attributs était devenue quelque chose de si ordinaire, que nous en trouvons comme un reflet dans certaines paroles de Jésus lui-même : « Le Fils de l'homme sera assis à la droite *de la puissance* de Dieu » (Luc, XXII, 69).

Ainsi les spéculations de la philosophie se mêlaient à celles de la théosophie juive pour couvrir d'un épais nuage la notion du Dieu personnel et vivant dont les livres de l'ancienne Alliance racontaient l'intervention incessante dans la conduite et la destinée de son peuple. A la place de Jahveh, dirigeant et instruisant par son action directe la nation qu'il s'était choisie, nous ne trouvons plus qu'une abstraction indéterminée, qui va s'évaporant de plus en plus dans les profondeurs de l'infini et dont l'influence ne se fait plus sentir parmi les hommes. Aussi croyons-nous trouver dans cette altération de la notion de Dieu une autre cause de la forme

particulière que revêtira la théologie de saint Paul. A côté de l'importance spéciale qu'il donnera à l'exposition de sa doctrine du péché, l'un des traits qui marquent le mieux le progrès qu'il réalise sur ses devanciers sera justement la profondeur avec laquelle il développera l'idée du Dieu personnel, agissant, vivant, et dont le plan éternel se déroule dans le présent, comme il s'est déroulé dans le passé, comme il se déroulera dans l'avenir. Nous voyons la trace de cette préoccupation de l'Apôtre dans le soin avec lequel, lors de son discours aux Athéniens, à côté de la transcendance de Dieu, il établit son immanence. Pour lui, non seulement Dieu a dirigé les destinées d'Israël, mais il a été le conducteur de tous les peuples de la terre. Il a déterminé lui-même les temps, les lieux et les frontières de leur habitation ici-bas. Il est l'auteur d'un plan divin, qui embrasse également toutes les nations du monde et qui se réalise de degrés en degrés pour les amener toutes successivement à la croix du Christ.

Nous retrouverons encore la même préoccupation de l'Apôtre dans l'exposé de cette grandiose philosophie de l'histoire par laquelle il nous montrera l'Israël de Dieu rejeté en vue de donner lieu à la vocation des gentils et ramené plus tard vers celui qu'il a méconnu pour conduire jusqu'à sa consommation parfaite ce plan du salut conçu dès les temps éternels.

Si les diverses conceptions religieuses que nous venons de décrire étaient propres, comme nous avons essayé de le démontrer, à déterminer, sur des points essentiels, le mode d'exposition de la doctrine de Paul,

il en est une autre, étroitement liée aux précédentes, et qui, par sa nature même, devait, elle aussi, exercer une certaine influence sur la pensée de l'Apôtre : nous voulons parler de la nécessité où se trouvait la spéculation juive, aussi bien que la philosophie alexandrine, de combler en quelque mesure l'intervalle immense qu'elles avaient creusé entre Dieu et le monde.

Si Dieu est absolument séparé du monde, si sa perfection même met obstacle à ce qu'il entre dans le moindre rapport avec la création, il faut, à moins de se résigner à laisser cette création entièrement en dehors de l'action du Créateur, trouver un lien qui rattache ces deux pôles opposés et permette de rétablir un rapprochement sans détruire la notion que l'on s'est fait de ce dualisme absolu : *Dieu et la matière*.

Il était donc dans la nature des choses que ce rapprochement fût tenté, et nous en trouvons la réalisation sur le terrain palestinien aussi bien que sur le terrain alexandrin. D'après ce que nous avons déjà dit de la *schechina* et de la *memra*, on a pu voir que l'idée d'une force intermédiaire était contenue en germe dans cette tentative de concevoir et de représenter ce que l'on déclare supérieur à toute représentation et à toute conception. Le Dieu redoutable dont on ne pouvait prononcer le nom sans mourir et dont les hommes ne sauraient sonder la profondeur avait cependant traité alliance avec les hommes. Il s'était fait connaître, il s'était révélé à un peuple qu'il avait élu pour être la nation de son héritage. L'idée même de la sainteté de Dieu, conçue d'une manière absolue, conduisait donc ici, d'une

façon inévitable, à la notion d'un intermédiaire quelconque, ou plutôt à la notion d'un médiateur.

Il y a là d'ailleurs la manifestation constante d'une loi invariable de l'histoire. Quand une religion perd sa spiritualité véritable, le Dieu qu'elle prêche est toujours d'autant plus éloigné des hommes qu'elle met le formalisme extérieur à la place du culte en esprit ; et quand un culte n'est plus en esprit et en vérité, non seulement il cherche un intermédiaire entre Dieu et l'homme, mais il en multiplie le nombre.

C'est ainsi qu'au sein du peuple juif se forma l'idée d'un médiateur. La transition était d'ailleurs facile avec la notion de la *schechina* et de la *memra*, qui, peu à peu, avait remplacé la notion même de Dieu. Certaines déclarations de l'Ancien Testament vinrent en aide aux docteurs de la Palestine. Dans le livre de Job (XXVI, 1, 12), dans celui des Proverbes (ch. VIII), il était fait mention de la sagesse de Dieu. On ne tarda pas à personnifier cette conception impersonnelle, et de degrés en degrés on en vint à distinguer entre Dieu lui-même et sa gloire, sa sagesse, sa parole, qui furent transformées en véritables hypostases. Il est assez difficile d'établir exactement la manière dont on expliquait le rapport de ce Verbe divin avec Dieu lui-même, et nous n'avons pas ici à approfondir cette question. Mais ce qui est hors de doute, c'est que la création et l'organisation du monde lui étaient attribuées, Dieu étant trop pur et trop grand pour s'occuper des choses créées. C'est à ce Verbe que sont rapportées toutes les théophanies de l'Ancien Testament ; c'est lui qui conserve toutes choses, qui

traite alliance avec les hommes, et qui accorde à ceux qui le craignent sa protection et son salut. D'ailleurs, comme la personnalité de ce médiateur est peu accentuée, et que l'idée de l'incarnation de Dieu était non seulement étrangère, mais absolument opposée aux idées juives, bientôt, à la notion du *Verbe* vint se joindre celle du *souffle* de l'Eternel. Cette notion même ne tarda pas à se volatiliser en un nombre toujours croissant d'anges ou de puissances, d'où sortiront bientôt les *Zephiroth* de la Kabale et les *Eons* du gnosticisme.

C'est ainsi que, de proche en proche, et tandis que Dieu lui-même est relégué derrière le trône de nuages qui le cache à tous les regards, une foule d'êtres intermédiaires viennent se placer entre la terre et le ciel, entre Dieu et l'homme, et finissent par jouer dans le judaïsme le rôle qu'aux époques de scepticisme nous voyons, dans l'Eglise romaine, jouer à la vierge Marie, aux anges et aux saints.

Un mouvement de pensée analogue se produisait simultanément à Alexandrie. Combinant ces traditions de l'Ancien Testament avec les données de la philosophie grecque, Philon ne manqua pas de développer une théorie semblable. Au sommet le plus élevé de son système, il avait, comme nous l'avons vu, placé Dieu, source de toute activité, de toute existence, et, à l'extrême opposé, la matière, le siège du mal et du néant. Pour lui aussi il n'est pas possible que Dieu lui-même entre en contact avec un monde placé si bas au-dessous de lui. Il faut donc recourir aussi à l'idée des forces intermédiaires.

Un passage souvent cité (*De opif. mundi*, I, 4) nous indique très clairement de quelle manière Philon se représentait la situation de la causalité divine en face de la création.

De même qu'un architecte, lorsqu'il a reçu la mission de bâtir une ville, commence par concevoir dans sa pensée le plan de la cité future, détermine la place de chaque édifice, de chaque rue, des temples, du forum, du port et construit ainsi une ville idéale dont l'image exacte se fixe dans son cerveau comme sur une tablette de cire, ainsi Dieu conçoit en lui-même le plan de la création et, pour réaliser sa pensée, il emploie des δυνάμεις, qui sont les exécuteurs de sa vision divine. Chacune de ces puissances a sa mission propre et toute pensée de Dieu est accomplie par une force spéciale.

Ici encore, comme chez les Juifs, il est impossible de préciser exactement si ces δυνάμεις sont de simples modes d'action, des attributs ou des personnes réelles. La rencontre, chez Philon, de la notion platonicienne des idées se mêle si bien, ainsi que le fait remarquer Zeller (1), avec la notion stoïcienne des forces cosmiques et la conception judéo-persane des anges, qu'il est impossible de savoir si l'on est en présence d'hypostases véritables ou de simples abstractions philosophiques. D'après la logique des idées, il est évident que s'il sépare ainsi Dieu et le monde, il ne peut établir de relation véritable entre ces deux extrêmes que par le moyen d'êtres personnels, faute de quoi les δυνάμεις ne sont

(1) *Griechische Philos.*, III^e Th., II^e Abth., p. 313.

plus que des attributs divins et, par leur action, Dieu, dont ils sont la manifestation, entre avec le monde dans ce rapport personnel qu'il s'agissait justement d'éviter.

Mais ce n'est pas chez le philosophe alexandrin qu'il faut chercher cette précision de dialectique, et, tandis que, dans le rôle des δυνάμεις, tout semble indiquer des hypostases réelles, tout au contraire, dans la façon de les représenter, conclut à leur impersonnalité. Le nom même de δυνάμεις semble indiquer une force inhérente à l'essence divine. De plus, ces δυνάμεις ne sont pas représentées comme indépendantes les unes des autres, mais comme une série d'attributs successifs découlant l'un de l'autre ; si bien que la plus élevée semble contenir en elle-même toutes les autres, ce qui écarte absolument l'idée d'une personnalité distincte (Voy. *De Cherub.*, 144; *Quæst. in Ex.* II, 516 et suiv.).

Certains passages de Philon semblent même représenter ces forces comme une extension de la puissance divine dans l'univers entier : « Τείνοντος τοῦ Θεοῦ, τὴν ἅφ' ἑαυτοῦ δύναμιν, διὰ τοῦ μέσου πνεύματος, ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου » (*De leg. alleg.*, 51). Comparez *De posterit. Caini*, 229, et surtout *De confus. ling.*, 425, où il est dit que Dieu, étendant ses forces à travers la terre, l'eau, l'air, le ciel, n'a rien laissé de vide dans le monde. L'expression ἀπόσπασμα se rencontre aussi pour désigner cette extension (*Quod deter. pot. insid.*, 209). Il la compare aussi au rayonnement de la lumière (*Quod Deus sit immut.*, 284).

Le nombre de ces puissances est infini et d'autant plus difficile à déterminer que parfois les mêmes actes sont

attribués à des forces différentes. Philon varie lui-même quand il veut établir une sorte de nomenclature de ces forces divines (Comparez *De profug.*, 560, et *Legat. ad Caiu.*, 546). Cependant il est deux δυνάμεις supérieures qui sont formellement indiquées comme étant dans le plus étroit rapport avec Dieu et résumant en elles toutes les autres. Ce sont la *bonté* et la *force* (1).

Par sa *bonté*, Dieu a tout formé ; par sa *force*, il gouverne tout, et la réunion en un seul concept de ces deux forces souveraines constitue le *Logos*, par lequel Dieu exerce à la fois sa puissance et sa bonté. C'est donc le *Logos* qui devient le véritable intermédiaire entre le monde et Dieu. Nous le retrouverons plus tard.

(1) *De cherub.*, 144. *De Abrah.*, II, 19. *De plantat. Noe*, 312. *De sacrif. Ab. et C.*, 173. *De legis alleg.*, 101. *De mutat. nom.*, 581. *De somniis*, 645. *Quod Deus sit immut.*, 289, etc.

CHAPITRE IV.

SYSTÈME DE PAUL. — ANTHROPOLOGIE. — NOTION DU PÉCHÉ. — LA LOI. — LE PLAN DE DIEU. — CHRISTOLOGIE. — SOTÉRIOLOGIE. — SALUT PAR LA FOI.

Il n'est pas possible, sans doute, de déterminer historiquement la connaissance que Paul pouvait avoir de toutes ces élucubrations théosophiques. Cependant, la multiplicité des éléments divers réunis ici en système, éléments qui étaient empruntés à toutes les opinions courantes de ce temps, ne permettent pas de douter qu'il eût respiré lui-même au milieu de cette atmosphère. La remarquable coïncidence qu'il y a entre les spéculations de la synagogue et celles de la philosophie philonienne trahissent trop de sources communes, malgré leurs différences, pour que nous puissions supposer qu'un homme élevé, comme Paul, auprès du plus célèbre des rabbins de son époque n'ait maintes fois eu l'occasion d'en entendre les échos. Les paraphrases et les explications de la loi étaient lues dans la synagogue à chaque sabbat. L'attention du peuple était constamment attirée sur l'idée de la *Memra*, du Verbe divin, du

Médiateur, des forces intermédiaires. C'est probablement par allusion à ces lectures que l'auteur de l'Apocalypse disait du Messie : « κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ » (Apoc., XIX, 15). D'ailleurs, Paul parle assez souvent des trônes, des principautés, des puissances (Rom., VII, 58; Ephès., III, 10; Coloss., I, 16; II, 15), pour que nous puissions constater combien ces réminiscences de la synagogue étaient présentes à son esprit.

Il y avait donc, là aussi, toute une série d'idées qui, tant par leurs rapports que par leurs divergences avec la notion que Paul se faisait lui-même du médiateur, étaient propres à exercer une réelle influence sur la façon dont il devait exposer sa théorie personnelle de la médiation, de l'œuvre et de la personne de Jésus-Christ. On dirait qu'il songeait à l'ensemble même de toutes ces images de la théosophie, quand il écrivait ces paroles de la deuxième épître aux Corinthiens (IV, 6) : « Car Dieu, qui a dit à la *lumière* de briller au sein des *ténèbres*, a fait briller la *lumière* dans nos cœurs pour faire resplendir la *connaissance* de la *gloire* de Dieu sur la face du Christ. »

Tous les points essentiels de sa doctrine, relative-ment à la sotériologie et à la christologie, forment autant de chapitres, qu'on dirait destinés à réfuter les notions judéo-alexandrines dans ce qu'elles avaient de faux, et à les modifier, les éclairer et les compléter dans ce qu'elles avaient de fondé. Paul, aussi bien que Pierre, connaissait la relation qui existait entre les prophéties et leur accomplissement en Jésus-Christ. Bien

des traits dans ses épîtres, l'exactitude avec laquelle il transmet les paroles de la sainte Cène (1 Cor., XI, 23), le soin avec lequel il décrivait à ses auditeurs la mort et la résurrection de Jésus, « si bien que Jésus-Christ a été vivement dépeint comme s'il eût été crucifié à leurs yeux » (Gal. III, 1), nous prouvent à quel point il était au courant des moindres détails de la vie du Sauveur, quoiqu'il n'en eût pas été le témoin oculaire. L'énumération complète qu'il nous fournit des apparitions successives du Christ montrent combien tous les faits relatifs à Jésus lui étaient familiers. Une foule d'expressions, σπείρειν, θερίζειν, ποιμαίνειν, ποιμήν, φυτεύειν ἀμπελώνα, etc., sont autant de réminiscences des discours de Jésus. Il arrive même à Paul de citer de lui des paroles que les Synoptiques ne nous ont pas conservées : par exemple ce passage si bien placé sur les lèvres de Jésus : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir » (Actes, XX, 35).

Tout cela nous prouve que c'est bien le Christ, réel, historique, personnel, et non un Christ idéal et impersonnel qui remplit la conscience de l'Apôtre. Mais ce qui prédomine chez lui, c'est le Christ glorifié qu'il a plu à Dieu de lui révéler (Gal., I, 16). La révélation divine par laquelle le voile qui dérobaient à ses yeux la gloire du Crucifié a été enlevé : voilà ce qui est devenu en lui non seulement la source de la connaissance, mais aussi de la vie. Pour lui, la notion du Christ n'est pas une théorie de l'intelligence : c'est le principe même de son existence morale et la manifestation en lui de la vérité.

Cette doctrine de la personnalité réelle et vivante et de la manifestation historique et positive du médiateur, est donc la contradiction même et la négation absolue de tous les systèmes qu'il a rencontrés sur son chemin.

Pour tirer les conséquences de l'exposé que nous venons de faire, nous pouvons en résumer les résultats généraux dans les conclusions suivantes :

1^o Pour Paul , la cause de la transformation morale et de la conviction religieuse qui se sont opérées en lui est sa conversion. Cette conversion elle-même est le produit d'un acte tout intérieur , qui a pour raison première l'apparition du Christ , et pour raison seconde l'illumination divine qui a suivi cette apparition. Tandis que les autres apôtres étaient venus à Christ par la porte de la loi et des prophètes , n'avaient jamais été particulièrement frappés de la différence entre la loi et l'Evangile, et ne ressentaient pas la nécessité de renoncer à l'ancienne Alliance pour entrer dans la nouvelle, chez Paul, il s'est produit une déchirure complète, absolue entre le passé et le présent. Pour lui, toutes choses sont devenues nouvelles ; et à la place du judaïsme irrévocablement renversé dans son esprit, un principe nouveau, celui de la grâce de Dieu, est venu remplacer dans le cœur de Paul tout ce qui existait autrefois dans le cœur de Saul.

Aussi de la notion du développement ou de l'accomplissement de faits historiques nous passons à une notion d'*expérience psychologique* ; et nous pouvons dire, abstraction faite de l'essor que prendra la pensée

de Paul par suite de l'introduction d'un tel élément, que tout le progrès marqué par sa théologie sur ses devanciers réside dans ce principe purement interne de ses conceptions.

2° Mais autre chose est la conception objective en elle-même, et autre chose l'expression extérieure de cette conception. Comme nous avons cherché à le démontrer, Paul a exposé sa doctrine pour répondre aux besoins spirituels de ses auditeurs tels que les circonstances les lui manifestaient, bien plus qu'il n'a eu l'idée d'exprimer didactiquement sa pensée. L'opposition qu'il rencontre de la part des Juifs et les luttes qui en sont la conséquence, la nécessité de renverser les préjugés, de détruire les erreurs, de redresser les conceptions erronées, voilà autant de faits qui ont été les mobiles principaux de l'énonciation progressive de son système ; et sa mission spéciale d'apôtre parmi les gentils lui faisait un devoir particulier de ne laisser sans réponse aucune des attaques dont il était l'objet.

Parmi ces notions du dehors, soit particulières aux Juifs, soit spéciales aux païens, soit communes aux uns et aux autres, nous avons signalé par-dessus toutes les autres une fausse notion de l'homme, une fausse notion de Dieu, une fausse notion des relations de l'homme avec Dieu, c'est-à-dire des moyens de salut que Dieu donne à l'homme et de la manière dont l'homme peut s'approprier ce salut. Si donc notre appréciation a été exacte, il faut, pour fournir, si nous pouvons ainsi dire, la preuve de cette exactitude, que

la doctrine de Paul corresponde particulièrement à ces trois chefs principaux, — quel que soit d'ailleurs l'ordre dans lequel on veuille bien les ranger, — l'anthropologie, la théodicée, la sotériologie.

Le plus simple regard jeté sur les épîtres de Paul suffit à convaincre que c'est bien dans la manière de concevoir ces trois notions principales que réside l'importance et le caractère spécial de toute la théologie paulinienne.

Comme notre but, dans ce travail, est simplement d'étudier le développement progressif de la théologie apostolique, il ne saurait être question pour nous de chercher à faire un exposé complet et méthodique du système de Paul. Notre tâche consiste plus spécialement à relever ce qui, dans sa doctrine, constitue un progrès nouveau sur ses devanciers. Nous nous bornerons donc à étudier successivement les trois points de doctrine que nous avons signalés ci-dessus, dans l'ordre même où ils nous paraissent le plus propre à s'éclairer et à se compléter l'un par l'autre. Cet ordre nous semble correspondre plus exactement à la manière dont ils ont dû se dérouler graduellement dans la pensée de l'Apôtre.

I

Comme nous l'avons déjà déclaré plus haut, l'impression générale qui nous paraît ressortir de toute l'activité de Paul, c'est le besoin intense du pardon,

issu de l'amère expérience du péché. Paul, en tant que juif, savait que la félicité est la conséquence de la justice. L'homme placé en face de Dieu ne peut obtenir ses bénédictions et ses bienfaits que s'il a fidèlement accompli les commandements de celui qui est le Maître souverain.

Devenu chrétien, Paul ne modifie pas cette manière de voir et reconnaît que nul ne peut avoir part à l'héritage céleste, s'il n'est véritablement juste devant Dieu.

En partant ainsi de cette notion de la δικαιοσύνη, l'Apôtre se heurte aussitôt à un obstacle qui paraît insurmontable, et constitue à ses yeux un fait d'expérience bien plus encore qu'une conception de l'esprit. C'est que tous les hommes sont pécheurs, c'est-à-dire rebelles à la volonté de Dieu. Les Juifs et les païens sont, à ce point de vue, également dignes d'être repris, et le premier côté de l'universalisme que l'Apôtre doit signaler, c'est l'universalité du péché. Les uns ont transgressé la loi de la conscience écrite dans leur cœur pour s'abandonner à leurs mauvais instincts, les autres ont violé la loi mosaïque dont il est dit que ceux-là seuls qui l'accompliront vivront par elle. Ils sont donc également coupables, et il n'y a pas un seul juste, non pas même un seul. Tous, par conséquent, sont privés de la gloire de Dieu; tous tombent sous le coup de la condamnation.

Qu'est-ce donc que le péché ?

Pour Paul, le péché n'est ni un acte isolé, ni une détermination individuelle de la volonté. C'est bien plutôt un principe qui est devenu immanent à la nature

humaine et qui l'a profondément modifiée. Le siège du péché est la chair, sans qu'il faille comprendre par là que le péché soit rattaché directement à la chair. Paul n'a aucune idée d'un dualisme entre la chair et l'esprit, analogue en quoi que ce soit à la notion gnostique ou à celle du manichéisme. Ce n'est point la loi physique de ce que nous pourrions appeler la partie matérielle de nous-même qui constitue le péché, c'est au contraire la loi du péché qui est devenue la loi de la chair. Le fait que le péché réside dans la chair ne vient pas de ce qu'elle-même a produit le péché, mais de ce qu'elle a été subjuguée par la puissance du péché et est ainsi devenue assujettie à la servitude de la corruption. Cela ressort avec une pleine évidence du fait que Paul parle de la rédemption du corps tout aussi bien que de la rédemption de l'âme ; et quand il affirme la venue de Jésus dans une chair semblable à la nôtre, il ne lui en attribue pas moins la sainteté la plus absolue. Seulement, un conflit s'est produit entre le principe spirituel de l'homme, son *πνεῦμα* et la chair asservie à la loi du péché, et, dans cette lutte, l'esprit a été vaincu : il est devenu l'esclave de la chair.

Aussi le principe du péché n'est point considéré par lui comme une abstraction, mais comme une virtualité, une *δυνάμις* véritable qui domine l'homme et asservit toutes ses volontés. Par opposition au *νόμος Θεοῦ*, et au *νόμος τοῦ νόου*, elle est devenue le *νόμος ἀμαρτίας*, le *νόμος τῶν μέλεων*. Bien plus, cette loi du péché ne constitue pas un fait isolé ou dépendant d'un acte de la libre détermination de l'homme. Lorsque Paul nous dit que la

mort est venue dans le monde parce que tous ont péché, ἐφ' ὃ πάντες ἥμαρτον, cela ne s'applique point à un acte volontaire, subjectif, et auquel un membre de l'humanité aurait pu se soustraire. Tout au contraire, dès les premières mentions qu'il fait du péché, l'Apôtre remonte jusqu'à sa source même, jusqu'à l'origine du principe qu'il décrit. Il voit en lui comme une puissance nouvelle qui fait son apparition dans le monde et étend son influence sur l'humanité tout entière, par une sorte d'inoculation absolument étrangère à tout acte de détermination subjective.

C'est par la transgression du premier homme que cette puissance a fait son apparition dans le monde, et, dès lors, elle a régné et exercé sur toute la race humaine un empire auquel aucun des enfants d'Adam n'a échappé. « Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort » (Rom., V, 12).

Ainsi introduit ici-bas par la transgression du père de la race humaine, le péché est entré dans la vie générale de l'humanité comme un principe actif de dissolution et de corruption. Il a fait de la chair à la fois son siège et son organe. L'homme est devenu charnel, vendu au péché : le νοῦς qui subsiste en lui, l'homme intérieur, ἔσω ἄνθρωπος, comprend encore le bien, le conçoit, le désire, mais il ne peut le réaliser. Son corps est devenu le σῶμα τῆς ἁμαρτίας, la σὰρξ τῆς ἁμαρτίας, en attendant qu'il devienne, par suite du ferment destructeur qu'il porte en lui-même, le σῶμα τοῦ θανάτου.

Dans la situation qui lui est ainsi faite, il ne reste plus à l'homme aucune espérance d'affranchissement

par ses propres forces, de ce joug inflexible et inévitable. Ou bien, reconnaissant sa misère morale, et désireux de lui échapper, il entreprend ce douloureux et inutile combat qui nous est décrit d'une façon si poignante à la fin du chapitre VII^e des Romains ; ou bien, reconnaissant l'impuissance de ses efforts et lassé de tenter l'impossible, il se laisse aller à un état de découragement, de torpeur morale et d'endurcissement final.

Dans l'un et l'autre cas, il tombe sous le coup de la condamnation divine, et il faudra comme une sorte de création nouvelle pour l'arracher à cette léthargie et à cette mort.

Nous aurons à apprécier plus tard la valeur de cette théorie du péché, qui est peut-être la création la plus originale et la plus profonde du génie religieux de l'Apôtre. Elle marque dans l'histoire de l'humanité l'introduction d'une psychologie toute nouvelle et qui, à elle seule, établit une ligne de séparation absolue entre la théologie chrétienne et tout autre système de religion ou de philosophie. Pour nous, c'est de l'application et de l'intelligence plus complètes de cette notion que dépendent, dans une large mesure, la réalisation de cette transformation morale que l'Évangile est venu apporter au monde (1).

Pour le moment, nous nous bornerons à indiquer, en passant, le progrès immense que cette simple théorie

(1) On peut lire avec fruit, à propos de l'idée que nous indiquons ici, le chapitre de psychologie que M. J. Milsand a écrit à ce sujet, dans sa remarquable étude sur *Luther et le serf arbitre*, pages 28 à 54, Paris, 1884.

du péché marque sur les systèmes que nous avons analysés ci-dessus. Tandis que, pour Jacques et pour Pierre, le fait du péché est relégué, d'une façon presque complète, dans la partie parénétique de leurs épîtres, lorsqu'il s'agit d'inviter les pécheurs à la repentance, et n'est considéré que comme acte individuel, sans qu'il soit fait aucune allusion à sa source première et à son rapport avec l'humanité en général, — ici, au contraire, cette notion prend la première place et devient pour ainsi dire la base sur laquelle repose tout l'édifice de la rédemption. La suite de nos recherches fera ressortir mieux encore son importance capitale dans le développement de la théologie apostolique.

II

S'il est donc bien établi que tous les hommes soient devenus esclaves de la corruption et, comme tels, soient soumis aux funestes conséquences qui découlent d'une pareille servitude, il est évident que la première préoccupation qui doit s'imposer à l'Apôtre, c'est de rechercher par quels moyens il serait possible de se soustraire à une pareille infortune.

L'homme n'ayant point en lui-même la puissance de réagir victorieusement contre le péché, c'est en dehors de lui qu'il faut chercher l'appui nécessaire pour arriver au salut. En tant que Juif, Paul devait inévitablement se trouver ici en présence d'un fait qui s'offrait à lui comme la manifestation d'une révélation divine : nous voulons parler du fait de la loi. C'est bien en effet par

l'étude de cette loi que l'Apôtre continue son exposition de la théorie du péché.

Sans entrer ici dans l'examen même de la signification du terme de loi et des diverses acceptions qu'il est susceptible de revêtir, disons simplement que Paul emploie ce mot dans son sens le plus large et le plus populaire, sans se borner à désigner par là les portions les plus essentielles des préceptes contenus dans le Pentateuque, et sans faire la distinction entre la loi morale et la loi rituelle. C'est dans son ensemble qu'il la conçoit, et il nous paraît même probable qu'après avoir établi un parallèle aussi étroit qu'il l'a fait entre la loi naturelle des païens et la loi mosaïque des Juifs, il comprend et embrasse ces deux notions dans une seule et même conception.

Aussi, considérée comme telle, l'Apôtre est bien loin de vouloir en rabaisser la valeur intrinsèque. Cette loi, en elle-même, est sainte, juste, bonne (Rom., VII, 12). Elle est l'expression parfaite de la volonté de Dieu ; elle est spirituelle et celui qui l'accomplira vivra par elle.

Seulement le simple rapprochement de cette loi parfaite avec la nature de l'homme viciée par le péché devient l'occasion d'un trouble d'autant plus profond que cette loi est plus sainte et plus pure. En effet, la loi dicte, commande, précise l'obligation morale ; mais son action ne va pas au delà. Elle ne communique pas à l'homme des forces nouvelles pour combattre la puissance qui l'asservit, et, par suite de l'incapacité où l'homme se trouve de remplir les obligations de la loi, il résulte que, loin de remédier à l'état de misère

morale de l'homme, elle l'aggrave et ajoute un trait de plus à sa culpabilité. La loi fait connaître la justice, mais ne la donne pas, et, par cela même, elle creuse plus profondément l'abîme qui sépare l'homme de Dieu, car elle est spirituelle et l'homme est charnel.

Plus l'homme a une claire notion de ce qui est saint, juste et bon, et plus il sent grandir l'intervalle qui le sépare de la sainteté. Plus il comprend et plus il devient coupable. Avec la loi, l'ignorance cesse et la responsabilité s'accroît. Encore s'il ne portait pas en lui-même la connaissance de ce qui est bien pourrait-il échapper à la condamnation ; car là où il n'y a point de loi il n'y a pas non plus de culpabilité (Rom., V, 15). Mais voici, la loi est venue ; elle a dit : Tu ne convoiteras pas, et, par cela même, elle a aiguisé le sentiment de la convoitise.

Paul décrit avec une force particulière ce travail intérieur de l'homme sentant augmenter le poids de ses fautes à mesure qu'il comprend mieux ses devoirs. En prescrivant à l'homme ce qu'il fallait faire, la loi lui a donné la pleine conscience de son péché : « διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας » (Rom., III, 20). En lui révélant son impuissance, elle lui a manifesté l'empire absolu du péché : « ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος » (1 Cor., XV, 56). En lui déclarant que le salut dépendait de l'accomplissement de ses préceptes, — ὁ ποιήσας αὐτὰ ξήσεται, — elle a pour ainsi dire signé sa sentence de condamnation : « εὐρήθη μοι ἡ ἐντολή ἡ εἰς ζωὴν αὕτη εἰς θάνατον » (2 Cor., III, 6. Rom., VII, 10).

Ainsi l'homme n'arrive point par la loi à la justifi-

cation, mais il est conduit par elle à un résultat diamétralement opposé.

Quel a donc été le but de Dieu en donnant la loi ? Il n'est pas possible, en effet, d'admettre que le dessein de Dieu ait été de conduire par ce moyen les hommes à la justice ; car s'il eût été donné une loi qui pût procurer la vie, la justice viendrait naturellement de la loi (Gal., III, 21) , et nous venons de voir que cette loi a été l'agent principal de la transgression et de la mort.

La suite de l'exposition du système de Paul nous montre qu'en promulguant cette loi, Dieu a voulu en faire non un moyen de salut, mais un instrument puissant pour conduire les hommes au point où il pourra leur tendre la main et manifester sa grâce à côté de sa justice. Ce rôle de la loi nous est représenté d'abord sous une forme en quelque sorte paradoxale. La loi est intervenue, afin de faire abonder le péché, de provoquer pour ainsi dire tous les ferments mauvais contenus dans la nature humaine, et porter à son comble la mesure de la culpabilité. Dieu a voulu que l'homme pût apprendre ainsi à se connaître, et, en comparant son état réel avec le modèle irréalisable qu'il avait devant les yeux, sentit dans toute son étendue la laideur du principe de corruption qui l'asservit et le dégrade. A ce sentiment devait aussi se joindre le vif désir de s'affranchir de cette servitude ; et, par l'expérience plus intime de son incapacité profonde, il fallait que l'homme fût amené plus facilement à chercher en dehors de lui-même le remède au poison dont il est infecté. C'est dans ce sens que la loi est appelée un *παιδαγωγός*,

(Gal., III, 19-24). Elle a un rôle *préparatoire* en tant qu'elle forme comme un anneau dans la chaîne des dispensations divines et répond aux besoins particuliers d'une période temporaire dans l'histoire de l'humanité. Elle a une mission *éducatrice*, en ce sens quelle travaille à préparer les hommes, et à les conduire vers un but déterminé et voulu de Dieu : ce double caractère de la loi est exprimé et expliqué avec autant de brièveté que de profondeur dans ce mot qui semble le résumé de toute cette série de manifestations de la pensée et de la volonté divines : « La fin de la loi, c'est Christ : τέλος νόμου Χριστός » (Rom., X, 4).

On peut voir, par ces dernières paroles, à quelle distance l'Apôtre a laissé derrière lui la notion de loi que nous avons rencontrée chez Jacques. En lui assignant son rôle temporaire et historique, Saul ne rompt pas avec l'ancienne Alliance et déclare au contraire que, loin de renverser la loi, il l'établit. Mais en déterminant sa fonction spéciale dans le développement historique de l'humanité, et en indiquant le terme auquel elle doit aboutir, il passe, en arrivant à cette limite ainsi précisée, de la période de préparation qui ne correspond qu'à un temps borné et passager, à la période qui embrasse à la fois le temps et l'éternité. Du terrain du judaïsme, il entre dans le domaine propre de l'économie chrétienne, et, à partir de ce moment, toute sa théologie formera avec la loi *une antithèse* qui constitue le caractère particulier et saillant de toute sa doctrine.

III

L'ensemble de la théologie de saint Paul se rattache étroitement à ce que nous venons d'exposer. Si l'homme est incapable par lui-même de faire le bien et de briser le joug du péché ; si la loi, au lieu de l'aider à reconquérir sa liberté, n'a d'autres résultats que de l'enfoncer plus profondément dans l'abîme de sa corruption, il est évident qu'il ne reste plus à l'homme d'espérance de salut, à moins qu'il ne reçoive du dehors, c'est-à-dire de Dieu lui-même, un secours qui vienne en aide à sa faiblesse.

C'est bien en effet pour en arriver à l'annonce de ce secours que Paul a commencé par démontrer la radicale incapacité de l'homme à se sauver par lui-même ; et déjà le rôle temporaire et préparatoire qu'il assignait à la loi était bien le signe avant-coureur de la révélation d'un plan de Dieu dont la promulgation de la loi avait été la manifestation extérieure.

Dans la pensée de Paul, il n'y a rien d'accidentel ou d'imprévu dans la succession de tous les événements de l'histoire. Tout ce qui arrive, tout ce qui se produit, est le résultat d'un plan conçu par Dieu dès les temps éternels et qui se trouve dans une relation si étroite avec la pensée et la volonté divines, que parfois il semble être identifié avec la sagesse de Dieu elle-même (1 Cor., II, 7). Dominant et préparant tous les événements historiques, il est absolument indépendant de ces événements mêmes, et sa seule origine n'est autre

chose que le bon plaisir du Dieu souverain : « εὐδόκησεν ὁ Θεὸς » (1 Cor., I, 21).

Ce plan n'était point resté absolument caché aux regards des hommes. Déjà, sous l'ancienne Alliance, quelques-uns des prophètes avaient eu pour mission de le faire connaître par avance au peuple de Dieu. Ils avaient parlé, en diverses circonstances, des bénédictions, des délivrances qui, dans la suite des âges, seraient autant de signes de la providence céleste et du soin paternel que Dieu prenait du bonheur de ses serviteurs. Mais cette révélation primitive était restée incomprise et obscure, et n'avait été qu'un rayon fugitif dans les ténèbres. C'est dans ce sens que Paul le désigne par le terme de μυστήριον (1), chose cachée dont la signification complète échappe à l'intelligence, et par opposition à sa révélation définitive en Jésus-Christ, qui est appelée une ἀποκάλυψις.

Dieu s'était réservé de le manifester à son heure, dans les temps favorables, — ἱδίοι καιροί, — qui devaient succéder aux temps d'ignorance quand viendrait l'époque désignée par Paul comme le πλήρωμα τῶν καιρῶν (Ephés., I, 10).

Or, cet accomplissement des temps coïncide justement avec l'heure où le rôle préparatoire de la loi s'achève ; et l'on peut voir dans ce rapprochement, ou plutôt dans cette succession de deux périodes corrélatives, à la fois le lien par lequel l'Apôtre se rattache à

(1) Ce terme revient souvent chez Paul, accompagné de diverses qualifications : « Mystère de Dieu, mystère de la volonté de Dieu, mystère de foi, mystère de piété, mystère de la bonne nouvelle, etc. »

l'ancienne Alliance et l'antithèse qu'il établit entre l'ancienne et la nouvelle économie. Il y a donc un plan, et c'est un plan de salut.

L'Apôtre met ici plus particulièrement en lumière un second attribut de Dieu qui prend place à côté de la justice : nous voulons parler de son amour envers ses créatures, amour qui, dans le cas dont nous nous occupons, revêt plus particulièrement le caractère de miséricorde. Paul le désigne par le terme de *χάρις*, pour indiquer plus spécialement un acte volontaire de l'intervention divine, acte gratuit, et qui n'est déterminé en aucune façon par la volonté humaine. Les hommes sont faibles, coupables, sans espérance ; Dieu le voit, et un sentiment de pitié le porte à leur offrir un secours.

Mais ces deux attributs de Dieu, la justice et l'amour, ne peuvent entrer en opposition et établir une sorte de conflit dans l'essence même de la divinité. L'un et l'autre doivent trouver leur satisfaction dans le moyen que Dieu emploiera pour satisfaire à sa justice, tout en laissant libre cours à sa miséricorde. Pour cela, il faut que Dieu soit juste, et, en même temps, qu'il rende juste ceux qui ne l'étaient pas, ou, pour nous servir des paroles de Paul lui-même, que Dieu soit *δίκαιος* et *δικαιῶν*.

La manifestation des desseins miséricordieux de l'Eternel doit donc répondre à l'état réel dans lequel se trouve l'humanité. Il y a des péchés commis, c'est-à-dire une dette contractée : il faut qu'elle soit abolie. Il y a une faiblesse inhérente à la nature humaine, faiblesse qui la porterait à commettre de nouvelles trans-

gressions ; il faut qu'un moyen efficace soit offert , grâce auquel elle pourra éviter de retomber de nouveau dans le péché.

Ainsi l'homme pourrait être délivré de la servitude qui pèse sur lui et échapper aux conséquences funestes qui résultent pour lui de son état de culpabilité. Comme ce secours sera une pure manifestation de la miséricorde divine, l'Apôtre appuie particulièrement sur ce côté de la *grâce* dont l'homme est l'objet. Il est sauvé « par grâce, » par un don volontaire qu'il est libre d'accepter, mais qu'il n'a ni provoqué, ni mérité, et qui établit pour lui une antithèse avec la justice résultant du mérite ou des œuvres. Si l'économie ancienne était celle de la *loi*, l'économie nouvelle sera celle de la *grâce*, marquant, non pas une contradiction avec la première, mais manifestant plutôt une phase nouvelle dans le déroulement du plan divin dont le Père céleste poursuit la réalisation à travers l'espace et le temps.

Tout ce qui nous reste à dire de la théologie de Paul n'est plus que l'exposé des moyens dont Dieu se sert pour répondre aux deux conditions indispensables du salut comme nous les avons énoncées ci-dessus : 1° Le moyen d'abolir la dette contractée ; 2° le moyen d'empêcher l'homme de contracter une dette nouvelle.

IV

Ce double moyen dont Dieu se sert pour répondre à ce double besoin est contenu tout entier dans la doctrine paulinienne de l'œuvre et de la personne de Jésus-

Christ. Comme nous l'avons déjà remarqué , le terrain sur lequel Paul se place de préférence est celui de l'observation psychologique. Paul ne fait jamais de métaphysique que lorsqu'il y est absolument contraint , et encore en fait-il le moins possible. C'est ce que nous pouvons constater en étudiant sa notion de la personne du Sauveur. Il ne peut évidemment parler de l'œuvre sans parler de la personne qui l'a accomplie et parce que, pour comprendre l'une, il faut connaître l'autre. C'est donc par la personne qu'il commence et que nous devons commencer.

Mais Paul la représente surtout dans son rapport avec son œuvre ; et si, à la fin de sa carrière, il a été amené à traiter plus spécialement de la question de la nature métaphysique du Christ, ce n'est qu'en passant et pour conjurer le péril que faisaient courir à certaines églises les germes de gnosticisme répandus par ceux qu'il appelle de faux docteurs, des *ψευδοδιδάσκαλοι*.

Il connaît très bien la notion que la philosophie juive et la spéculation théosophique ont émise, relativement à la manifestation de l'essence divine en une hypostase, source des révélations de Dieu et auteur de la création. Mais le côté de cette question qui le préoccupe avant tout, c'est que cette hypostase *s'est fait homme* en la personne de Jésus-Christ ; et c'est spécialement dans son rôle terrestre qu'il la comprend et qu'il la fait connaître.

C'est peut-être à cette préoccupation particulière que nous devons attribuer la présence, dans les épîtres, d'un certain nombre d'expressions , sinon contradictoires ,

du moins difficiles à concilier, pour arriver à une claire intelligence de la manière dont l'Apôtre conçoit la nature divine de Jésus-Christ. Ainsi, lorsque, au chapitre II, 6, des Philippiens, Paul nous déclare que Jésus, « étant en forme de Dieu, » n'a point regardé comme une usurpation d'être égal à Dieu, il est bien difficile de ne pas trouver dans ces paroles l'affirmation de sa divinité absolue. Il en est de même du passage si souvent débattu (Coloss., II, 9) où il est dit que la plénitude de la divinité habite corporellement en lui. Cependant, dans ces passages, l'ensemble du raisonnement ne cadre pas d'une façon absolue avec cette déclaration positive. La suite du chapitre Phil., II, 6 : « C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé, » etc., semble indiquer qu'il est redevable de son élévation à son obéissance dans l'accomplissement de sa mission terrestre ; l'idée qu'il s'agit simplement d'une allusion à son abaissement momentané, suivi d'un relèvement dans la gloire, ne fait pas entièrement disparaître la difficulté.

De même, dans le passage Coloss., II, 9, le terme « il a plu à Dieu » (εὐδόκησεν, I, 19), semble faire dépendre la plénitude de la divinité résidant en lui d'un acte du bon plaisir de Dieu. Les expressions δὲ πλήρους, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ne cadrent pas avec l'idée d'une identification complète avec le Père ; et l'explication que l'on en donne en attribuant cette subordination au rôle momentané que Jésus accomplit en tant que médiateur de la nouvelle Alliance, outre qu'elle est assez arbitraire, ne tranche pas la question. Le passage (I Cor., XV, 28) : « Quand toutes choses lui auront été assu-

jetties, alors aussi le Fils même sera assujetti à celui qui lui a assujetti toutes choses, » proclame assez clairement la subordination du Fils même dans l'économie future.

Selon nous, cette double notion de nature humaine et de nature divine présente une antithèse analogue à celle que contient aussi la théologie de Paul relativement au rapport de la prédestination et de la liberté. L'Apôtre relève tantôt un côté, tantôt l'autre, suivant les nécessités pratiques de son apostolat, et ne songe nullement à pousser jusqu'au bout l'explication métaphysique des problèmes rentrant pour lui dans la catégorie des notions qu'il considère comme se rattachant à ce qu'il appelle les profondeurs de Dieu. Ce qui était pour lui l'essentiel, et ce qu'il exprime d'ailleurs avec une parfaite clarté, c'est que Jésus réunit en sa personne une double essence : l'essence divine et l'essence humaine (Rom., I, 3, 4). Il est appelé *homme* (1 Cor., XV, 1. Rom., V, 15. 1 Tim., II, 5 : il est aussi appelé *Dieu* (Rom., IX, 5. Tite, II, 13), et l'expression la plus habituelle dont il se sert pour le désigner, et qui réunit pour ainsi dire en une seule notion cette double nature, est celle de *filz de Dieu*.

L'humanité de Jésus est prouvée par sa naissance (Gal., IV, 4) ; et bien des traits chez Paul servent à manifester la réalité objective de cet élément humain. Jésus a revêtu une chair semblable à la nôtre, un σῶμα τῆς σαρκος, un corps qui, comme le nôtre, est assujetti aux faiblesses, ἀσθενεῖαι, aux souffrances, παθημάτα, aux afflictions, θλίψεις : il a été soumis à la mort, il a

porté le joug de la loi ; en un mot , sa nature a été semblable à la nôtre en tout , sauf le péché.

Quant à sa divinité, elle est prouvée par sa résurrection et son élévation dans cette gloire qu'il avait dépouillée momentanément pour la reprendre après l'accomplissement de son œuvre.

V

Tel est donc celui qui, dès les temps éternels, a été destiné à accomplir l'œuvre du salut rendue nécessaire par l'empire du péché dans le monde. Ce que nous avons établi précédemment comme les postulats résultant de l'état moral de l'homme, pour rendre possible son salut, détermine les caractères essentiels de l'œuvre que Jésus doit poursuivre jusqu'à sa fin. Quand la plénitude des temps a été achevée, Dieu a envoyé son Fils afin de racheter ceux qui étaient sous la loi. Cette première partie du rôle de Jésus-Christ constitue un véritable rapport antithétique de l'économie de la grâce avec l'économie de la loi (Gal., IV, 4). En envoyant ainsi son Fils, Dieu a accompli ce qui était au-dessus des forces de l'homme, et a condamné ainsi le péché. Il y a donc ici un rapport antithétique de la faiblesse de l'homme et de la puissance irrésistible de l'intervention divine (Rom., VIII, 3).

Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs. Ce fait, à son tour, constitue un rapport antithétique entre le salut et la condamnation (1 Tim., I, 15).

La mission de Jésus consiste donc à sauver, ou, pour

parler plus exactement, puisqu'il s'agit tout d'abord d'abolir une dette contractée et de délivrer d'une servitude, sa mission consiste à racheter. C'est bien, en effet, à cette idée que ce rattachent les expressions les plus habituelles par lesquelles Paul représente l'accomplissement de ce rachat : « ἀγοράζειν, ἐξαγοράζειν, λύτροῦσθαι, ἀπολύτρωσις. »

On voit, combien nous sommes loin de la notion qui consiste à représenter Jésus comme un simple modèle dont il faudrait suivre les traces. Certes, Paul fait souvent appel à l'exemple donné par Jésus, sur les pas duquel nous devons marcher. Mais ce n'est là pour lui qu'un côté tout à fait accessoire de l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ. Le point essentiel de cette œuvre de Jésus, c'est, avant tout, sa vie en tant qu'exempte de péché, et manifestant qu'au sein de l'humanité il est entré un être vainqueur de toutes les convoitises, résistant au mal sous toutes ses formes, et remportant sur le péché un triomphe si complet, si décisif, que la puissance du péché en est virtuellement brisée et abolie.

L'idée de cette justice de Jésus, mise en évidence par toute sa vie, est rattachée étroitement aux deux actes les plus essentiels de sa carrière terrestre : nous voulons parler de la mort, et de la résurrection. Sans entrer dans un exposé complet de l'importance de ces deux faits, il nous suffira de rappeler qu'ils contiennent la thèse capitale de toute la doctrine de Paul, relative à l'œuvre de la Rédemption. Cette mort et cette résurrection sont non seulement dans le plus étroit rapport

avec le salut des hommes, mais elles nous sont représentées comme la cause efficiente de ce salut lui-même. « Il a été livré pour nos offenses, et il a été ressuscité pour notre justification (Rom., IV, 25. 1 Cor., II, 2).

Il est impossible de ne pas être frappé de l'intime corrélation qu'il y a ici entre ces deux ordres de faits, qui semblent ne s'être produit que pour correspondre exactement l'un à l'autre : d'un côté le *péché* et la *mort* : de l'autre, la *résurrection* et la *justification*. Aussi Paul revient souvent sur cette double notion : d'une part, il nous montre que Christ est mort à cause de nos péchés (Rom., V, 5, 8. 2 Cor., V, 15, 21. 1 Cor., XV, 3) ; de l'autre, il établit le rapport qu'il y a entre la résurrection de Christ et notre propre résurrection, afin que nous puissions jouir de la félicité éternelle. Celui qui a ressuscité Jésus-Christ nous ressuscitera nous aussi par Jésus-Christ (2 Cor., IV, 14).

Il y a donc ici une sorte de parallèle et d'antithèse entre la vie de Jésus et l'éternelle destinée des hommes pécheurs. La résurrection de Christ, loin d'interrompre le parallélisme, sert, au contraire, à le resserrer et à montrer combien cette notion tient une place importante dans la pensée de l'Apôtre. Par le fait même que Jésus a porté la peine du péché dans sa mort et a triomphé du péché dans sa résurrection, il s'ensuit qu'il devient le type d'une humanité nouvelle par opposition avec celui qui est considéré comme le père de l'humanité ancienne et qui, par sa transgression, avait introduit dans le monde à la fois le péché et la mort, dont Jésus est demeuré vainqueur. C'est ce que Paul

exprime par la comparaison qu'il établit entre le premier Adam et Jésus qu'il appelle le δεύτερος, ἑσχατος Ἀδάμ. La relation de ces deux types des deux modes différents de l'humanité est absolument analogue au parallélisme que nous avons déjà établi entre l'ancienne et la nouvelle économie, entre la loi et la grâce. Aussi la correspondance est-elle absolue entre ce qui constitue le deuxième Adam et les éléments qui sont les traits caractéristiques du premier. Il y a, pour ainsi dire, une antithèse morale entre les deux.

Le premier homme commit le péché, et, par lui, le péché entra dans le monde; sa postérité tout entière fut entraînée dans la même voie, et, en vertu d'une solidarité que rien n'a pu rompre, elle a été enveloppée dans la même faute et dans la même culpabilité.

Mais le second Adam est sans péché : sa vie tout entière a été l'accomplissement parfait de la volonté de Dieu et l'humanité nouvelle dont il est le chef, unie à lui par une solidarité de *justice* analogue à la solidarité du *péché* qui liait les fils du premier Adam, participera aussi à la justice qui est son partage.

C'est donc là une antithèse psychique. Le premier homme avait été fait avec une âme vivante, c'est-à-dire avec l'ensemble des instincts et des forces correspondants à son existence terrestre, ψυχὴ ζῶσα; le deuxième Adam est un esprit vivifiant, πνεῦμα ζωοποῖον, c'est-à-dire doué d'un principe supérieur qui ne disparaît pas avec le temps mais communique, à qui le reçoit, une existence durable et permanente. Le contraste psychique est complet. Le premier Adam était terrestre, avec un

corps tiré de la poudre de la terre, et sujet, comme tout ce qui est matériel, aux lois de la mort et de la corruption. Le second Adam est céleste; il est revêtu d'un corps spirituel, qui ne participe en rien à la corruptibilité de notre enveloppe charnelle.

Enfin, — et cette dernière antithèse comprend et complète toutes les autres, — la chute du premier homme a produit la mort. Mais la conséquence de la justice du deuxième Adam, c'est la vie.

VI

Voilà donc, dans sa réalité objective, l'œuvre que Jésus a accomplie dans le monde. Mais si nous nous bornions à ce côté de notre sujet, nous serions bien loin d'avoir compris la pensée de Paul dans ce qu'elle a de plus intime et de plus profond.

Jusqu'ici, et quoique la doctrine de l'œuvre du salut soit infiniment plus complète chez Paul que chez ses devanciers, en réalité les idées qu'il émet ne leur sont pas foncièrement étrangères. Mais ce que nous allons trouver de particulier à notre apôtre, ce qui, dans son exposé doctrinal, constitue un chapitre aussi nouveau, aussi original que celui de sa notion du péché dans son rapport avec la loi, c'est la manière dont il conçoit le côté subjectif, l'appropriation par l'homme de cette œuvre du salut en Jésus-Christ.

Au point de vue objectif, le Fils de Dieu est venu sur la terre dans le but d'accomplir la rédemption. Par sa mort, il a expié le péché; par sa résurrection, il a

triomphé de la mort ; par son entrée dans la gloire , il est devenu le chef d'une humanité nouvelle , appelée à jouir de la justice, de la paix , de la joie, de l'immortalité qui sont entièrement étrangères à la postérité pécheresse, mortelle et condamnée du premier homme.

Au point de vue subjectif, il s'agit maintenant de déterminer de quelle manière s'opérera pour l'homme , dans le temps, avant que l'éternité commence pour lui, le passage de l'ancienne humanité à la nouvelle, ou, si l'on veut, de l'état de condamnation à l'état de salut.

Nous avons vu précédemment comment Jacques fait dépendre ce changement de condition de l'homme, par rapport à Dieu, du fait de la transformation opérée en lui par sa connaissance du Christ glorifié. Plus loin , nous avons montré la part prépondérante attribuée par Pierre, dans l'accomplissement du salut , au mérite intrinsèque de la mort expiatoire du Sauveur.

Paul, au contraire, sans négliger la valeur et la haute portée des souffrances et de la mort du Christ , conçoit l'appropriation de ce salut offert et accompli objectivement par Jésus à un point de vue tout à fait psychologique. L'homme *s'approprie* le salut par la *foi*. De même que Jésus s'est uni à l'homme, en prenant une chair semblable à la sienne, ainsi l'homme s'unit à Jésus par un acte intérieur qui le rend en quelque sorte participant à la nature même de Jésus-Christ. En ce sens, la foi est de la part de l'homme l'acte correspondant à la grâce de Dieu manifestée en Jésus-Christ.

Pour bien comprendre la portée de cette doctrine essentielle de la théologie paulinienne, il est nécessaire

d'étudier exactement la signification précise que ce terme revêt sous la plume de Paul.

D'après la signification étymologique du mot, πίστις, comme le latin *fides*, implique à la fois l'idée de fidélité et celle de confiance, et quoique cette signification ne représente que d'une façon très incomplète la notion que Paul y rattache, elle ne fait pas absolument défaut dans ses épîtres. C'est ainsi qu'il dit πίστος ὁ Θεός, pour marquer la fidélité avec laquelle Dieu accomplit ses promesses. De même, au chap. IV, 19, des Romains, μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει, pour exprimer la confiance en Dieu.

A un degré supérieur, le terme de foi désigne un acte de persuasion de l'esprit, et pourrait se traduire par le mot de croyance ou de conviction. Ainsi, dans le passage, Rom., XIV, 23 : « Celui qui doute au sujet de ce qu'il mange est condamné parce qu'il n'agit pas ἐκ πίστεως. De même 1 Cor., II, 5 : « afin que votre foi soit fondée non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu. »

Mais, à vrai dire, toutes ces acceptions générales ne font qu'effleurer la signification du mot *foi*, lorsqu'il s'agit de la foi chrétienne dans son acception spéciale par rapport à l'œuvre de Jésus-Christ. Quelque difficile et même impossible qu'il soit d'analyser exactement et complètement une notion complexe, intime et délicate comme celle que contient en soi le terme de πίστις chez Paul, nous croyons, avec M. Reuss, qu'on arrive à en déterminer les caractères essentiels en y signalant les trois éléments principaux que voici.

C'est d'abord un acte *de conviction* intellectuelle :

c'est la persuasion absolue que tel fait, tel enseignement, tel point de doctrine est l'expression de la vérité. Ainsi Rom., VI, 8 : « Si nous mourons avec Christ, nous *croyons* que nous vivrons aussi avec lui. » Voyez encore 1 Thess., IV, 14.

En second lieu, la foi est *un acte de sentiment*. C'est le résultat produit sur l'âme par un fait dans lequel nous ne voyons pas seulement l'expression d'une vérité, mais la preuve certaine de l'amour infini de Dieu pour ses créatures. Le cœur s'unit, en quelque sorte, à l'intelligence, pour faire passer jusqu'au fond de l'âme la conviction qui s'était déjà emparée de notre esprit.

Enfin, la foi est un acte de volonté par lequel l'homme s'oublie lui-même, renonce à son moi, à la libre détermination, à la libre disposition de son âme pour s'absorber tout entier dans la pensée, dans la sagesse, dans la personne même de l'auteur du salut. C'est, en quelque sorte, l'identification idéale et mystique avec le Sauveur. Les moteurs de la vie propre de l'homme sont, pour ainsi dire, changés : ils sont remplacés par l'action qu'une vie étrangère à la nôtre vient exercer dans tout le domaine de notre être moral, et c'est dans ce sens que Paul a pu dire : « Ce n'est pas moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi. »

Arrivés à ce degré de recherches, nous comprenons combien une plus longue étude échappe aux limites de l'analyse et nous sentons seulement comment, par suite d'une foi de cette nature et à cause même de cette transformation intérieure de la vie individuelle, l'homme cesse virtuellement d'appartenir à la race du

premier Adam et devient partie intégrante de la race de celui qui a un esprit vivifiant. Le moi du pécheur est absorbé par une communion mystique dans le moi du Christ Sauveur, et c'est ainsi qu'il est dit : « La foi lui est imputée à justice, l'homme est justifié par la foi. »

Ainsi la rédemption est opérée par le résultat de trois facteurs :

1° Suivant le plan arrêté de Dieu, Jésus vient dans le monde, y souffre et y meurt ; il verse son sang sur la croix dans le but que sa mort soit substituée à celle que les hommes auraient dû souffrir à cause de leurs péchés. C'est Christ qui la subit à la place de l'humanité qui l'avait méritée.

2° L'homme *croit* à cette substitution et à la valeur de la mort du Christ. Il reconnaît et accepte avec une profonde reconnaissance ce don de la grâce divine, s'unit spirituellement et essentiellement à son Sauveur et devient ainsi en lui une nouvelle créature.

3° Dieu, qui a dirigé et conçu ce plan de salut, agréé cette substitution de la mort du Christ à celle de l'homme, et, en raison de la foi de ce dernier, il efface la culpabilité qui pesait sur lui. Il accepte d'autant plus la valeur de cet acte de foi que cette économie tout entière est l'expression de sa volonté, le fruit de sa sagesse et de sa détermination divine.

CHAPITRE V.

EXPOSÉ DES PROGRÈS RÉALISÉS PAR PAUL DANS LE DOMAINE DE LA THÉOLOGIE, TANT DANS LA NOTION DE LA PSYCHOLOGIE QUE DANS CELLE DE LA THÉODICÉE, DE LA SOTÉRIOLOGIE ET DE L'UNION MYSTIQUE DE L'HOMME ET DU CHRIST.

Si nous avons à poursuivre jusqu'au bout l'exposé du système théologique de Paul, il nous resterait encore un chapitre important à ajouter à ce que nous avons résumé jusqu'ici. C'est celui qui aurait trait à la manière dont l'homme peut entrer en possession de la foi justifiante dont nous venons de parler. Cette foi, en effet, est un don de la grâce de Dieu, aussi bien que l'imputation de la mort et de la résurrection du Christ, et fait, comme elle, partie intégrante du plan de la miséricorde divine. Elle découle d'une élection et d'une vocation qui sont l'une des manifestations de ce décret éternel d'après lequel Dieu a déterminé par avance ceux qu'il a choisis et ceux qu'il a rejetés. C'est à ce décret que se rattache la grande question de la prédestination divine et de la liberté humaine, aussi bien que

la doctrine relative au don du Saint-Esprit pour opérer la régénération et la sanctification de ceux qui sont appelés à la foi.

Mais malgré l'importance de tous ces points de doctrine, nous pouvons nous dispenser ici d'entrer dans une exposition qui n'est pas indispensable au but que nous poursuivons. Nous en avons dit suffisamment pour pouvoir tirer maintenant nos conclusions et faire ressortir les traits essentiels qui constituent le progrès que le système de Paul accomplit dans le développement de la théologie apostolique.

Le premier caractère que nous devons signaler c'est l'introduction, dans le champ de la théologie, d'une notion psychologique de l'homme que ses devanciers avaient ignorée, ou tout au moins n'avaient fait qu'effleurer en passant, sans se douter de son importante capitale. Paul s'empare de quelques données qui avaient bien, il est vrai, leur germe dans la doctrine de l'Ancien Testament, et lui-même nous indique ce point d'attache avec le passé quand il s'appuie sur des déclarations scripturaires comme celle-ci : « Il n'y a pas un seul juste ; non pas même un seul. Tous se sont égarés, tous sont pervertis : il n'en est aucun qui fasse le bien, pas même un seul. Leur gosier est un sépulcre ouvert ; ils ont sur les lèvres un venin d'aspic, leur bouche est pleine de malédiction et d'amertume. Ils ont les pieds légers pour répandre le sang ; le ravage et le malheur sont sur leur route ; ils ne connaissent pas le chemin de la paix » (Rom., III, 10 et suiv.).

Mais ces données étaient depuis longtemps oubliées

du peuple juif et enveloppées pour lui des plus épaisses ténèbres, et c'est Paul qui les en a dégagées pour mettre en pleine lumière la corruption de l'âme humaine dans toute son étendue, dans toute sa profondeur et pour renverser le frêle édifice de la propre justice et de l'orgueil judaïque. A vrai dire, c'est par sa notion de l'état de péché que Paul inaugure dans le monde la prédication de l'Evangile en tant que manifestation universelle de la vérité de Dieu. Il lui suffit d'un souffle pour renverser la vieille croyance du judaïsme relative à la justice obtenue par les pratiques extérieures de la loi que, d'ailleurs, il n'est nullement capable d'accomplir. Paul ne s'arrête à ce point de sa mission révélatrice que le temps strictement nécessaire pour réduire en poussière l'échafaudage vermoulu de la justification par les œuvres. Il a hâte de se placer sur le terrain de l'universalisme, afin d'embrasser la question tout entière et de porter le coup de mort à la fausse psychologie qui s'est emparée de tous les systèmes.

Le paganisme, — et nous prenons ce mot dans sa signification la plus étendue pour désigner tout ce qui est étranger à la révélation de Dieu, — le paganisme avait vu l'origine du mal dans l'union du principe supérieur de l'être humain, du νοῦς, avec la matière.

Paul nous apprend que la matière en elle-même n'est pas mauvaise, que ce n'est pas en elle que réside la source du mal, mais que le mal est un principe inoculé à l'âme humaine, principe qui a bien son siège dans la chair, mais qui embrasse l'être humain tout entier et constitue pour l'homme comme une nature nouvelle, un

moi vivant qui est lui-même et qu'il ne peut modifier.

Le paganisme établissait que nous portons en nous la faculté de décider de ce qui est juste et bon ou de ce qui est injuste et condamnable, le pouvoir d'établir pour nous et pour ce qui est autour de nous les règles immuables du vrai.

Paul dissipe cette illusion et nous laisse face à face avec les ténèbres de notre propre cœur.

Le paganisme croyait que, lorsque la vérité se manifestait du dehors, il était possible à l'homme de la reconnaître, de la recevoir et de conformer sa vie aux enseignements qui nous venaient d'elle. Ceux-là même qui, comme Philon, croyaient à une manifestation de la sagesse de Dieu, étaient convaincus que, lorsque l'âme entrait en contact avec cette révélation d'en haut, il lui était possible de l'accueillir et d'y puiser un secours efficace pour le développement moral et le redressement de l'âme humaine.

Paul oppose à cette doctrine un démenti formel ; il prouve que la révélation la plus exacte et la plus pure de la justice, la loi sainte et bonne, n'a d'autre influence que d'aiguiser la convoitise, d'augmenter le nombre des transgressions, de resserrer la chaîne qui nous rend esclaves, et, suivant l'expression énergique de l'Apôtre, de rendre le péché excessivement pécheur, καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία (Rom., VII, 13).

Le paganisme croyait que la libre détermination de la volonté dépendait de l'homme lui-même et qu'en face de tous les obstacles du dehors il lui était possible de

penser, d'agir, de vouloir, suivant les lois qu'il se donnait lui-même.

Paul réfute toute cette argumentation en nous montrant, par le tableau de sa propre expérience, qui est celle de la conscience universelle, le néant d'une semblable présomption. « Misérable que je suis, je ne fais pas le bien que j'aime et je fais le mal que je hais ! Qui me délivrera ! »

C'est, en un mot, le plus formel de tous les démentis donné à ce qu'il appelle « la sagesse faussement ainsi nommée. »

Si, de la notion de l'homme, nous passons à celle de Dieu, la doctrine de Paul nous présente un nouvel exemple de sa supériorité sur toutes les conceptions qui l'ont précédée. Certes, nous avons pu voir chez Jacques avec quel sérieux, quel profond sentiment de respect, de soumission et de crainte il parle du souverain maître et créateur de toutes choses. Pierre va encore plus loin, et par sa notion de la prophétie accomplie en Jésus-Christ il s'élève jusqu'à l'idée de la détermination éternelle de la volonté divine, de sa prescience et de cette action dans le passé, dans le présent et dans l'avenir, qui aura pour terme final la manifestation future de sa gloire.

Mais Paul dépasse de haut cette conception encore imparfaite et obscure. Il explique, précise, définit cette intervention de la puissance divine en même temps qu'il détruit la fausse notion de la théosophie judéo-païenne, dont nous avons esquissé ci-dessus les caractères les plus essentiels. Pour lui, Dieu n'est pas,

comme pour la spéculation de la synagogue, l'être infini, éternel, relégué par delà les bornes de l'espace, et que sa majesté souveraine condamne à rester solitaire, invisible et insondable, loin d'un monde trop inférieur à lui pour qu'il puisse s'en occuper jamais.

Dieu n'est pas non plus pour lui, comme pour Philon, le Ω incompréhensible et abstrait qui échappe à toute conception humaine et dont la seule chose qu'on puisse savoir c'est qu'il existe. Autant que lui, Paul a la notion de la hauteur et de la profondeur de cet abîme des perfections divines sur les bords duquel les anges se penchent sans pouvoir en regarder le fond. Mais ce n'est pas à ce côté transcendantal que l'Apôtre s'arrête; et sa notion de Dieu est la réfutation formelle de toutes les définitions issues de la synagogue et de l'école. Loin d'être étranger au monde, avec lequel, suivant les philosophes, sa perfection infinie ne lui permet pas d'avoir le moindre rapport, le Dieu qu'il proclame s'occupe de ses créatures comme un père s'occupe de ses enfants. Dès les temps éternels, sa pensée a suivi leurs destinées; il a tout ordonné, tout dirigé, tout prévu, pour que l'intervalle qui sépare le créateur de la création aille se retrécissant de jour en jour, jusqu'à l'heure où Dieu sera tout en tous. Aux notions les plus pures que le Juif, nourri dans l'étude la loi et des prophètes, pouvait puiser dans les livres de l'Ancien Testament, l'Apôtre ajoute un trait nouveau que lui fait connaître celui qui est le révélateur de la vérité.

Pour lui, Dieu est le père de notre Seigneur Jésus-Christ. C'est Dieu qui a conçu le plan de la Rédemption

des hommes, Dieu qui l'a accompli, qui le poursuit à travers les siècles, et auquel on peut donner, dans son acception la plus élevée, le titre de Sauveur (1 Tim., I, 1; IV, 10. Tite, I, 3; II, 10. 1 Cor., I, 21). Pour Paul, chacun des traits qui ont marqué la mission rédemptrice du Christ est comme une révélation nouvelle, manifestant avec précision ce grand attribut qu'il est le premier à signaler à côté de la justice divine, la miséricorde, la grâce, l'amour. C'est par *grâce* que Dieu a conçu le plan du salut, c'est par grâce qu'il en a poursuivi l'exécution : c'est par grâce qu'il a envoyé son Fils, c'est par grâce qu'il accepte la foi de l'homme, c'est par grâce qu'il l'a appelé, par grâce qu'il le régénère; et le dernier mot de l'Apôtre en récapitulant tous ces dons de la grâce divine est celui-ci : « Qui nous séparera de l'amour que Dieu nous a témoignés en Jésus-Christ? »

Ce mot nous amène à un troisième caractère de la théologie paulinienne, dans lequel sa supériorité éclate avec une égale évidence : c'est le développement que prend chez Paul la notion du Sauveur, soit quant à ce qui concerne sa personne, soit quant à la détermination de son œuvre. Paul part bien d'une idée analogue à celle de Jacques et de Pierre. Comme le premier, c'est bien le Christ glorifié qu'il a rencontré tout d'abord sur son chemin, et dont la révélation l'a conduit à passer du judaïsme au christianisme. Comme le second, il s'appuie bien sur l'importance de ce fait, que le Christ est l'accomplissement de la prophétie. Seulement, il donne à cette doctrine des développements si consi-

dérables par la vigueur même avec laquelle il expose le plan divin du salut, conçu dans les décrets éternels de Dieu, et accompli dans le temps par la venue de Jésus-Christ, qu'elle acquiert un degré de netteté et de précision inconnu à ses devanciers.

Mais ce qui constitue la portée et la profondeur toute nouvelle de la thèse de Paul, c'est le soin avec lequel il relève le fait même de l'incarnation de Jésus-Christ. Non seulement l'Apôtre donne un coup de mort au préjugé judaïque qui se refusait à admettre la possibilité de la venue sur la terre d'un Messie divin, revêtant une chair humaine, et devenant semblable à l'un de nous ; mais sur le terrain même de la révélation chrétienne, c'est lui qui met en pleine lumière ce point si important de la vérité, la réalité de l'intervention personnelle du Fils de Dieu au sein de l'humanité. Pour lui, Jésus n'est pas seulement la manifestation en son temps de la gloire, de la puissance et de la sagesse de Dieu, la réalisation des promesses de l'ancienne Alliance et le gage des promesses nouvelles qui s'accompliront dans l'avenir. La nature même de la personne du Christ sort, sous la plume de Paul, du vague et de l'indétermination dont Pierre le laisse encore plus ou moins enveloppé. Il est le Fils de Dieu en qui réside corporellement la divinité tout entière. Il est véritablement Dieu, il est aussi véritablement homme, semblable à nous en toutes choses, sauf le péché. Sa vie, accompagnée d'épreuves, de souffrances, et terminée par une mort douloureuse, nous est un sûr garant de son humanité. Sa résurrection glorieuse et son élévation à la droite de

Dieu dans les lieux célestes, nous est la preuve irréfutable de sa divinité.

Du même coup, Paul débarrasse la doctrine chrétienne de toutes les obscurités dont la spéculation théosophique avait enveloppé la doctrine des rapports de Dieu et du monde par son hypothèse des puissances intermédiaires, impersonnelles et indéterminées. En établissant comme il le fait la réalité historique de l'apparition ici-bas d'une personne distincte, active, visible, vivante, unissant en une seule hypostase tous les caractères et tous les attributs de Dieu à tous les attributs de l'homme, il donne le démenti le plus formel à la conception d'une intervention abstraite, impersonnelle, indéfinissable du Ω , par le moyen de puissances qui sont l'émanation purement idéale de son essence invisible et insondable.

Nous trouvons une nouvelle preuve du soin avec lequel Paul repousse les doctrines de la spéculation ethnico-judaïque dans la netteté avec laquelle il oppose l'idée d'un médiateur unique entre Dieu et l'homme à la notion multiple des forces innombrables qui, de degrés en degrés successifs, unissent, comme les anneaux d'une chaîne interminable, la nature créée à la sagesse et à la bonté, types abstraits de l'essence divine. Pour lui, il y a un seul médiateur entre Dieu et l'homme, et il sait en relever, quand le besoin s'en fait sentir, le caractère essentiellement divin.

C'est, d'ailleurs, le côté humain du Sauveur que Paul relève avec une sollicitude particulière dans son exposition de l'œuvre aussi bien que de la personne de

Jésus-Christ ; et sa façon de nous représenter cette œuvre constitue un nouveau et important degré de développement dans l'histoire de la théologie apostolique. Ici encore, Paul ne se sépare pas de ses collègues dans l'apostolat ; seulement, il ajoute à leur doctrine une série d'aperçus nouveaux, bien propres à nous faire comprendre la puissance avec laquelle il a saisi la doctrine entière de la Rédemption. Paul part, comme Pierre, de l'idée bien positive de la mort expiatoire du Christ. Si Pierre nous dit que « Jésus a porté nos péchés en son corps sur le bois, » Paul ne veut savoir autre chose que Jésus-Christ, « et Jésus-Christ crucifié. » « Dieu a destiné Jésus à être une victime propitiatoire » (Rom., III, 25). D'ailleurs, la doctrine de la substitution traverse toutes ses épîtres. Mais, tandis que Pierre se borne à exposer la valeur intrinsèque de la mort du Christ pour le salut des hommes, Paul sort de cette notion purement juridique pour entrer de plein pied dans la notion de la valeur morale du sacrifice, et y insiste plus encore que sur la satisfaction légale. Le trait le plus caractéristique de sa conception sotériologique et son côté le plus original reposent sur ce fait que, selon lui, il y a dans l'acte rédempteur une *identification mystique*, absolue entre Jésus et le croyant. Christ a été *fait péché* en nous, afin que nous *soyons faits justice* en lui : τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν, ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη ἐν αὐτῷ (2 Cor., V, 21). Pour Paul, l'importance de la Rédemption ne réside pas seulement dans la divinité même du Sauveur, mais bien plus encore dans son humanité (δι' ἀνθρώπου, 1 Cor., XV, 21 ; τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου

Ἰησοῦ Χριστοῦ, Rom., V, 15). Christ s'est fait homme pour nous ; il est entré dans l'humanité afin d'y réaliser la justice de Dieu et d'y commencer un développement nouveau par lequel, lui Jésus étant devenu tout ce que nous étions, nous pouvons devenir idéalement tout ce qu'il est.

C'est à cette doctrine de l'union mystique du Christ et de l'homme que se rattache l'admirable exposition du rôle et de l'importance de la foi pour l'appropriation du salut. Elle est pour ainsi dire le couronnement de toute la théologie de l'Apôtre. De la simple notion d'acte intellectuel, de simple confiance ou de conviction de l'esprit, comme nous l'avions trouvée énoncée dans les systèmes antérieurs, Paul la conduit jusqu'à en faire un acte du cœur, une transformation de la volonté, un abandon volontaire de l'âme s'oubliant elle-même et se renonçant pour s'absorber dans une vie qui lui est étrangère, la vie du Christ, qui devient ainsi notre propre vie.

Ici encore, la notion de Paul complète la doctrine des autres apôtres et forme un contraste frappant avec l'idée de la foi telle qu'elle était comprise par la synagogue et telle aussi que la concevait la spéculation philonienne. L'idée de foi revient souvent chez Philon, mais toujours dans le sens de confiance en une promesse ou de croyance en un fait extérieur (Voyez *De cherub.*, I, 154. *Quis rerum div. hæres*, I, 486. — *De Abrahamo*, II, 40, etc.).

Aussi, en modifiant de fond en comble la notion des rapports de Dieu avec le monde, Paul transforme-t-il

également celle de la foi tant en ce qui concerne le médiateur du salut qu'en ce qui regarde l'auteur de ce plan éternel de Rédemption. Son idée de la foi, rapprochée de son idée de la culpabilité de l'homme, constitue le second caractère de la psychologie chrétienne, et nous montre comment, si le péché en nous est devenu une nature intérieure, un véritable moi vivant, la délivrance de ce péché établit un autre mode vivant, une transformation morale qui passe aussi à l'état de nature comme son contraire, et demeure tout à fait indépendant des influences, des impressions, et des circonstances du monde extérieur. On peut dire que la foi devient ainsi le corollaire de l'acte par lequel le Christ fait homme a pris sa place au sein de l'humanité. A son tour, l'homme transformé par la foi s'unit au Christ, comme le rameau à l'arbre, et devient le sarment dont Christ est le cep.

A la place de la servitude de la loi nous n'avons plus que l'adoption de la nouvelle Alliance. Nous en arrivons ainsi à cette union mystique, particulière à Paul, et grâce à laquelle, après nous avoir montré le Fils de Dieu s'abaissant jusqu'à l'homme, il nous montre l'homme s'élevant jusqu'à la mesure de la stature parfaite du Christ. Il semble que ce soit pour rehausser la valeur de cette communion intime que l'Apôtre, en face de l'opposition venue de la spéculation gnostique, ait voulu pousser jusqu'au bout la doctrine de la christologie et suivre Jésus jusque dans la sphère de la gloire céleste d'où il est descendu, pour y remonter bientôt en entraînant sur ses traces l'humanité rachetée par lui.

Des profondeurs de la conscience chrétienne, Paul s'élève donc jusqu'au ciel. Mais c'est au seuil même du ciel qu'il s'arrête. Sa tâche était accomplie ; et il était réservé à l'apôtre Jean de compléter son œuvre en achevant, dans le domaine de la métaphysique, ce que son prédécesseur avait accompli dans le domaine de la psychologie.

C'est la dernière étape qui nous reste encore à franchir.

TROISIÈME PARTIE

La théologie apostolique à son apogée.

CHAPITRE PREMIER.

L'APÔTRE JEAN. — CARACTÈRE DOCTRINAL ET HISTORIQUE DE SON ÉVANGILE. — SON POINT D'ATTACHE AVEC LA DOCTRINE DE PAUL. — DIFFÉRENCE ENTRE SA MÉTHODE ET CELLE DE PAUL. — LE PROLOGUE RÉSUMÉ DE SON SYSTÈME.

La meilleure preuve que la théologie de Jean est bien la continuation de celle de Paul, c'est que son point de départ est justement le dernier degré de développement auquel l'Apôtre des gentils s'était arrêté après avoir donné leur plus haute expression aux doctrines christologiques. C'est dans les derniers temps de sa vie et dans les épîtres écrites à la fin de sa carrière que Paul avait donné à sa pensée cet essor suprême pour réagir contre la pression de doctrines venues du dehors.

Ce fait seul suffirait à nous montrer que, si la théologie de saint Jean n'est pas, à proprement parler, une

polémique, du moins elle est conçue dans un étroit rapport avec les besoins intellectuels et religieux du temps où elle s'est produite. Aucune époque autant que celle au milieu de laquelle elle s'est développée n'était propre à lui faire subir des influences étrangères ou à la provoquer à combattre ces influences. Sous ce rapport, elle rentre mieux que tous les autres documents apostoliques dans le cadre d'examen que nous nous sommes tracé.

A quoi répond la théologie de Jean? A qui s'adresse-t-elle? Quel est son but spécial?

Voilà autant de questions auxquelles nous devons tâcher de donner une réponse, tout en exposant le progrès nouveau qu'elle constitue dans le développement de la théologie apostolique.

Que l'évangile de Jean ait un caractère essentiellement dogmatique, cela ressort de la déclaration expresse de l'apôtre : « Ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie » (XX, 31). S'il y a dans ces paroles l'indication d'un fait historique que l'on affirme et que l'on veut prouver, il est évident que l'accent repose sur la notion métaphysique et doctrinale de ce fait; et tout, d'ailleurs, depuis le prologue jusqu'au dernier verset de l'Evangile, nous montre que telle a bien été en effet la préoccupation de l'auteur. Dès le début, il nous met en face de cette affirmation : « Jésus est le Fils de Dieu, » et tout est disposé de façon à servir de preuve à cette thèse fondamentale. S'il est parlé de Jean-Baptiste, ce sera seulement pour relever les déclarations

par lesquelles il établit la supériorité divine du Messie. S'il nous est raconté quelques miracles de Jésus, chacun d'eux, contrairement à ce que nous voyons exposé dans les Evangiles synoptiques, nous est représenté comme un signe de la divinité de Jésus et un symbole de ses attributs divins.

Ce même but est si évident, en ce qui concerne le sens des nombreux discours insérés dans notre évangile, qu'il frappe les regards des lecteurs les moins attentifs. Ils ne sont, en réalité, que le développement des idées du prologue et, malgré la variété des expressions, peuvent se résumer en ceci : « Jésus est le fils unique de Dieu ; il est la lumière du monde. Celui qui croit en lui vivra ; celui qui ne croit pas est déjà condamné. » L'auteur part d'une déclaration expresse ; puis, à travers les grands traits par lesquels il nous montre l'hostilité croissante des auditeurs de Jésus, il établit le commentaire toujours plus net, plus explicite et plus complet de la nature divine de Christ, qui manifestera définitivement sa gloire par son triomphe sur le sépulcre et par son élévation dans le ciel.

Mais, autant le caractère dogmatique de l'évangile de Jean est indiscutable, autant est évidente l'exactitude historique du cadre dans lequel il se meut. Si l'opinion des théologiens n'est pas encore fixée d'une façon absolue sur l'origine johannique de notre évangile, il nous paraît du moins hors de doute qu'elle en a mis au-dessus de toute contestation le caractère parfaitement historique. Non seulement le quatrième évangile suppose l'existence des Evangiles synoptiques, mais

on peut dire que bien des points, qui sans lui resteraient obscurs dans ces récits, ne peuvent trouver d'explication bien précise que si on les éclaire à sa lumière. Il en forme comme le commentaire et le complément indispensable.

Sans entrer ici dans un exposé critique des questions d'authenticité relatives à l'évangile de Jean, ce qui serait en dehors de notre but spécial, nous ne craignons pas d'affirmer qu'il n'y a plus sur le terrain de la science de doute sérieux à l'égard de sa valeur historique aussi bien que de son caractère doctrinal. Nous aurons à revenir sur ce point dans le cours de notre étude : pour le moment, nous pouvons nous borner à cette assertion.

Notre évangile, — et dans notre pensée, nous ne séparons pas de lui la première des épîtres de Jean, — nous paraît reprendre la théologie apostolique au point même où Paul l'avait laissée. La méthode seule a changé. Tandis que l'apôtre Paul expose et explique toute sa sotériologie et toute sa christologie en commençant par en bas, c'est-à-dire en partant de Jésus-Christ envisagé dans son humanité pour s'élever par degrés jusqu'à la notion de sa préexistence éternelle, c'est par en haut, par la notion même de cette préexistence et de cette divinité, que Jean inaugure son système doctrinal. Il semble donc qu'en dehors même de la personnalité de l'auteur, il faille chercher dans certaines circonstances extérieures la raison d'un changement si complet de méthode.

Plusieurs faits sautent aux yeux d'une manière si évidente à tout lecteur impartial de notre évangile qu'il

suffit de les signaler, sans qu'il soit nécessaire d'en fournir la preuve.

Ainsi, il est bien clair que la période de luttes contre les judéo-chrétiens est arrivée à son terme, et qu'il n'est plus besoin, comme au temps de Paul, de faire ressortir l'antithèse de la grâce et de la loi, ou celle de la justification par la foi et de la justification par les œuvres. On sent aussi que la réalité historique des faits essentiels de la vie et de la mort du Sauveur sont si bien entrés dans le domaine de la connaissance de tous que notre auteur n'a le besoin de les invoquer que lorsqu'ils sont nécessaires pour étayer les points de doctrine qu'il expose. Il y a un si grand intervalle entre l'auteur du quatrième évangile et celui de l'épître de Jacques que, pour le premier, la loi mosaïque, les cérémonies extérieures, le culte, etc., ne sont plus que quelque chose d'absolument secondaire et d'entièrement étranger à ses préoccupations. Il n'en parle jamais qu'en séparant absolument sa personne de tout rapport particulier avec le judaïsme. Le but essentiel qu'il paraît avoir eu plus spécialement en vue, c'est de développer d'une manière plus complète que ses prédécesseurs la notion de la nature divine du Christ et de faire ressortir avec plus de puissance les conséquences qui résultent pour le croyant de ce fait de la venue sur la terre du Fils de Dieu.

Avant de chercher à résoudre plus exactement le problème de savoir dans quelles circonstances, en vue de quels auditeurs et sous quelles influences extérieures l'Apôtre a ainsi formulé sa méthode et sa doctrine, il

nous paraît utile d'exposer rapidement les traits les plus importants de son système. Il nous sera plus facile ensuite de résoudre les difficultés et les questions que nous rencontrerons sur notre chemin.

Nous croyons, avec beaucoup d'autres, que la clé de tout le système de la théologie johannique se trouve dans le fameux passage (chap. III, 16 ; comparez 1 Jean, IV, 9) : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, etc. » Le passage parallèle de l'épître (1 Jean, IV, 9) n'est que la répétition de la même idée avec la détermination plus précise de *fils* unique. Ce principe de l'amour de Dieu, qui est à la base même de la doctrine de l'apôtre, établit bien la différence essentielle qu'il y a au fond entré le point de vue de Paul et celui de Jean. De la méthode dialectique nous passons à la méthode intuitive, à la contemplation de l'âme, qui, n'ayant plus besoin de la démonstration des faits extérieurs et partant de l'expérience intérieure du fait, cherche simplement à en pénétrer toute la hauteur et toute la profondeur. Aussi, à la place d'un système savamment et ingénieusement construit comme celui de l'Apôtre des gentils, ne rencontrons-nous plus ici que quelques données essentielles, destinées à nous faire apprécier davantage le bienfait qui découle pour le croyant de cette preuve de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ. Plus haute et plus sublime sera la nature de cette personnalité rédemptrice, plus grand aussi sera le témoignage de l'amour de Dieu envers les hommes, et plus profonde sera dans les âmes l'influence bénie de cet amour. Il semble que cette pensée

même se retrouve sous la plume de l'apôtre, quand on se rend un compte exact des points caractéristiques en qui se résume son système tout entier.

Le *premier de ces points* est purement spéculatif. Bien qu'il y soit traité à la fois de l'essence de Dieu et de l'essence du Verbe, c'est, en réalité, à l'essence du Verbe qu'on pourrait le réduire, attendu que la théorie du Père n'a de place, dans la théologie de Jean, que pour expliquer la théorie de l'essence du Fils; et, comme on l'a remarqué avec raison (1), d'une façon générale, il n'y est question du père que tel qu'il est manifesté par le Fils et dans ses rapports avec le Fils. C'est ainsi qu'on peut expliquer comment les perfections qui forment les attributs du Père sont aussi les attributs distinctifs du Fils.

Le *deuxième point* a trait à l'histoire et retrace en même temps le fait de l'incarnation et celui de la révélation accomplie dans le monde par le Fils de Dieu venu en chair.

La *troisième et dernière particularité* constitue ce que l'on pourrait appeler la théologie mystique de l'apôtre : elle renferme la notion exacte de la foi et celle de la vie résultant de cette foi. Quelques détails sur chacun de ces points suffiront à nous faire comprendre en quoi consiste le développement et le progrès que recèle, pour la théologie apostolique, le système si simple de Jean.

Comme nous venons de le remarquer ci-dessus, c'est d'une façon accidentelle que Jean s'occupe directement

(1) Schmidt, *Biblische Theologie*.

de la notion de Dieu , considéré dans son essence même. Il est important, toutefois, de déterminer avec exactitude cette notion, afin de mieux comprendre toute l'étendue et toute la portée de la théorie du Verbe qui s'y rattache si étroitement.

Jean part implicitement de l'idée de la transcendance absolue de Dieu telle qu'elle était contenue dans la conception la plus pure du mosaïsme. Lorsqu'il nous dit, par exemple, que personne ne vit jamais Dieu, il est évident que le sens de ces paroles ne se borne pas à indiquer que l'œil de la chair ne peut apercevoir Dieu corporellement. C'est bien au delà de cette sphère qu'il nous transporte. En soi, l'idée de Dieu est insaisissable par la pensée, et il faut la révélation de ses attributs par une personnalité distincte pour que nous arrivions à le concevoir. Aussi, l'une des premières déclarations de l'apôtre est-elle de nous exprimer le développement progressif qu'a suivi cette révélation pour arriver à sa détermination la plus complète. « La loi a été donnée par Moïse, mais la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. » Il est facile ici de reconnaître la gradation par laquelle a passé cette connaissance de Dieu avant d'en arriver au point où il va la faire ressortir. La loi d'abord, révélation de la justice ; la grâce, nouvel attribut qui a permis de sonder plus profondément l'essence de Dieu ; la vérité enfin, qui semble résumer en elle-même toute la conception de la personnalité divine.

Arrivant ainsi de l'abstraction pure à quelque chose de concret, Jean s'approche de plus en plus de la détermination de l'idée qui est en étroit rapport avec sa

doctrine propre. Il en donne d'abord cette définition, qui ne lui est pas absolument personnelle, mais qu'il a le mérite d'exprimer sous la forme la plus concrète qu'elle ait jamais reçue : *Dieu est esprit* (IV, 24).

De cette formule qui réunit en elle-même tous les éléments les plus élevés de la spéculation pure, l'apôtre en vient aux attributs les plus conformes à l'intuition contemplative, grâce à laquelle il peut se rendre compte de l'essence même de celui qui est révélé en Jésus-Christ : *Dieu est lumière* (1 Jean, I, 5).

Ce nouvel attribut indique l'essence même de la vérité éclairant, illuminant toute la sphère de l'intelligence et de la pensée, et formant, pour ainsi dire, le premier anneau de la chaîne idéale qui relie la transcendance absolue à l'immanence.

Aussi chacun des attributs que mentionnera l'apôtre marquera comme un degré nouveau dans ce rapprochement mystique de l'être souverain et de l'âme humaine : *Dieu est amour* (1 Jean, IV, 16).

Ce n'est plus une attache intellectuelle qui unit la créature au créateur : c'est un lien du cœur, une sorte de parenté mystique, qui resserre sa relation avec le monde et avec l'homme.

Enfin, comme dernier terme de ses attributs révélés en Jésus-Christ, il nous dit que *Dieu est vie* (1 Jean, V, 10). Evidemment, il s'agit ici, non pas seulement de l'existence en soi, dans son principe et sa source, mais de la vie se répandant au dehors, se communiquant de proche en proche et établissant entre l'homme et Dieu le plus indissoluble et le plus étroit des rapports.

On peut voir comment, des hauteurs de la spéculation transcendante, l'apôtre arrive ainsi à exprimer la notion de Dieu sous la forme la plus concrète et la plus saisissable.

C'est à un point de vue absolument analogue que Jean se place pour nous exposer l'essence du Verbe qui est l'expression complète de la révélation de Dieu. Tandis que Paul, ainsi que nous l'avons vu, laissait de côté la détermination de la personne du Christ pour s'occuper avant tout de son œuvre, Jean, au contraire, relègue tout d'abord l'œuvre au second plan pour s'attacher de préférence à la personne.

Nous ne pouvons d'ailleurs nous empêcher de signaler ici un rapprochement qui, selon nous, a été trop peu relevé par les théologiens. Evidemment, à mesure que la pensée chrétienne s'arrêtait sur la personne de Jésus-Christ, elle devait tour à tour l'envisager par tous ses côtés et s'élever peu à peu jusqu'à la notion même de sa divinité éternelle. Les obstacles même que rencontraient les prédicateurs de l'Evangile, la nécessité de mettre en relief les traits les plus saillants de la vie du Sauveur devaient successivement leur faire sentir la nécessité de signaler avec plus d'exactitude ce qui élevait Jésus au-dessus de l'humanité. Sous ce rapport, l'Evangile de Jean nous paraît être le complément naturel, nous dirions presque indispensable des autres évangiles.

Matthieu et Luc avaient parlé de la généalogie humaine de Jésus, et rattaché, chacun d'après le point de vue qui lui était propre, la provenance humaine du

Christ, soit à David, soit au premier Adam. Il était tout naturel que l'apôtre dont la tâche consistait à exposer plus que tous les autres la divinité de Jésus conçût la pensée d'établir aussi sa généalogie divine : et, selon nous, c'est à une préoccupation de cet ordre que nous devons les premières paroles du prologue.

Jean commence par exposer la préexistence du Verbe : Ἐν ἀρχῇ ἦν. Bien que ce mot, par le fait seul qu'il parle d'un commencement, n'implique pas en soi l'idée de la préexistence éternelle, et paraisse être le parallèle ou la répétition du *Bereschith* de la Genèse, il ne nous semblerait pas exact de le considérer comme signifiant seulement la préexistence du *Logos* relativement à la création du monde. Si nous le rapprochons de tel autre passage de Jean ayant trait à la même idée, nous voyons que sa pensée dépasse de beaucoup cette simple relation. Ainsi, au chapitre XVII, 3, ces paroles : « Glorifie-moi, Père, auprès de toi, de la gloire que j'avais auprès de toi, *avant que le monde fût*, » indique d'une façon si positive l'existence du Verbe longtemps avant la création, que nous ne sommes pas éloignés d'y voir, dans le fond, si ce n'est dans la forme, l'indication de la préexistence absolue ; et en rapprochant ces termes de l'impression générale résultant de l'ensemble de la doctrine du *Logos*, nous arriverons à la conviction que, si la formule de Nicée dépasse la donnée exégétique du mot strictement interprété, elle n'en a pas moins exprimé la pensée véritable de l'apôtre. Nous aurons d'ailleurs à revenir sur cette notion en comparant le système de Philon à celui de Jean.

On peut dire, en effet, que le prologue tout entier est un résumé aussi concis que possible de l'histoire universelle traitée au point de vue de la pensée métaphysique. Toutes les phases essentielles du plan du salut et de l'histoire du monde y sont exposées dans leurs rapports avec le Verbe incarné. On peut y distinguer trois parties principales, dont chacune exprime une évolution spéciale de ce développement historique.

La première, qui comprend les cinq premiers versets, nous fait connaître la nature du *Logos* et nous indique quel a été son rôle dans l'univers.

A. — Il était au commencement auprès de Dieu : πρὸς τὸν Θεόν. La préposition πρὸς, qui désigne une tendance vers un objet ou un être (on traduit exactement par ces mots : *tourné vers*), correspond à l'idée spéculative de l'immanence, exprimée plus bas, au verset 18, par ces termes : « Il était dans le sein de Dieu. »

B. — Ce rapport d'immanence se transforme en celui de substance, indiqué par ces mots : Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. « Le Verbe était Dieu. » L'Apôtre n'identifie pas les deux personnes, mais il établit la communauté d'essence qui leur est propre.

C. — De la notion même de l'essence du Verbe, Jean nous conduit à la nature de son œuvre. Il est le créateur du monde. A l'idée transcendante de la divinité absolue s'ajoute ainsi celle du rapport de Dieu et du monde par le moyen d'une hypostase créatrice. Ce rôle créateur est déterminé par les attributs qui manifestent le Verbe en tant que *vie* et *lumière*.

La deuxième partie du prologue s'étend du verset 6 au verset 14, et s'attache particulièrement à faire ressortir l'hostilité du monde dans ses dispositions à l'égard du Verbe jusqu'à l'heure même où il se fait connaître au monde. Cette manifestation, annoncée par un témoin envoyé de Dieu, et dans lequel nous ne pouvons méconnaître le précurseur, a déjà rencontré des adversaires. « Il est venu chez les siens, et les siens ne l'ont point reçu. » Après cette allusion probable à l'hostilité des Juifs, l'apôtre en vient à l'universalisme du salut, qui consiste en ceci : c'est « qu'à tous ceux qui l'ont reçu il a donné le droit d'être faits enfants de Dieu. »

La troisième partie achève de nous expliquer le mode de cette manifestation du Verbe dans ce qu'elle a de définitif, de complet et d'accessible à tous. De la notion de l'essence divine, de la vie, de la lumière, de l'activité créatrice, nous passons à celle de l'incarnation. « La Parole a été faite chair, elle a habité parmi nous pleine de grâce et de vérité, et nous avons contemplé sa gloire comme celle du Fils unique du Père. » Chacun de ces traits est destiné à préciser encore davantage cette évolution de l'essence divine qui, des hauteurs du ciel, descend au sein de l'humanité et se laisse voir en celui qui est le révélateur suprême et la manifestation parfaite de la lumière, de la vérité et de la vie.

Ainsi, le prologue nous donne réellement en abrégé la conception spéculative et religieuse de l'origine, de la nature et de l'histoire morale du monde dans ses rapports avec le Créateur de toutes choses. L'Evangile

de Jean, dans son entier, n'est que le développement, la confirmation et l'application pratique de la thèse philosophique exposée dans ces premiers versets.

CHAPITRE II.

EXPOSÉ DES IDÉES ET DES DOCTRINES AUXQUELLES ON A
ATTRIBUÉ UNE CERTAINE INFLUENCE SUR JEAN. — CÉRIN-
THE. — LES DOCÈTES. — LES IDÉES PALESTINIENNES DE
LA SAGESSE, DE LA MEMRA. — PHILON. — SA NOTION
DU LOGOS.

Nous reprendrons plus tard l'exposition du système de Jean. La connaissance que nous en avons déjà suffit pour nous permettre d'en venir à l'examen d'une question capitale pour nous dans cette étude et dont la solution dépendra de l'appréciation même de tous les points de doctrine.

Il s'agit, pour nous, de savoir par suite de quelles circonstances et sous l'influence de quelles doctrines Jean a été amené à donner à sa pensée une forme si particulière et qui, sous certains rapports, se distingue, tant par l'expression que par les idées, de l'ensemble de la théologie apostolique. Sommes-nous en face d'une doctrine parfaitement indépendante et personnelle? Y a-t-il une intention polémique dans la mé-

thode d'affirmation absolue que nous pouvons constater chez notre apôtre?

Est-ce, au contraire, un mélange d'idées chrétiennes avec d'autres idées empruntées au milieu dans lequel vivait notre auteur? Voilà autant de questions souvent débattues, et dont la solution définitive n'a point encore été formulée d'une manière complète. Essayons, à notre tour, de jeter quelque lumière sur les points controversés.

Nous examinerons tour à tour chacune des hypothèses qui ont été émises d'après l'ordre chronologique dans lequel elles se présentent à nous.

L'une des opinions les plus anciennes consiste à supposer qu'en écrivant son Evangile, Jean a eu plus spécialement en vue de réfuter le système de *Cérinthe*. Ce que l'histoire nous apprend de l'hostilité manifestée par l'apôtre à l'égard de la doctrine et de la personne de ce représentant du gnosticisme naissant a probablement servi de base à cette opinion que nous trouvons exprimée déjà chez les plus anciens Pères de l'Eglise. Ainsi Irénée (III, 2), Jérôme (*De viris illustribus*, 9), Epiphane (*Hæres.*, 51, 52). Parmi les modernes, un certain nombre de théologiens se sont ralliés à cette manière de voir. Citons entre autres : Semler, Michaelis, Wegscheider, et, plus près de nous, Hengstenberg, *Evang. Joh.*, II, p. 384 et suiv.), Godet (*Evang. de Jean*, pages 62, 659, etc.).

Sans nier absolument que Jean ait eu l'intention d'opposer au système de Cérinthe sa doctrine à lui, qui en est certainement fort différente, il nous est impos-

sible de trouver dans notre évangile aucun trait qui éveille l'idée d'une polémique directe avec Cérinthe. L'exposé même du système de ce représentant de la gnôse nous paraît suffisant pour écarter cette supposition.

Cérinthe parlait de cette donnée : 1° que le monde avait pour créateur, non pas Dieu lui-même, mais un être très inférieur; 2° il voyait en Jésus un fils de Marie et de Joseph sur lequel un *Eon*, l'esprit de Dieu ou le *Logos*, était descendu au jour de son baptême. C'est en raison de cette union avec un principe supérieur que Jésus, simple homme, était devenu le Christ. Lors de la crucifixion, cet esprit divin l'abandonna pour retourner dans le plérôme.

Il semble donc que, si Jean avait eu, en quelque mesure, l'intention de réfuter ce système, nous trouverions dans son évangile quelque parole qui viserait directement une conception du Verbe aussi éloignée de la sienne que celle de Cérinthe. Si la théorie générale de Jean va à l'encontre de ce système, rien cependant n'y trahit l'espèce de polémique directe qui se serait évidemment manifestée à l'occasion de paroles telles que celle-ci : « J'ai vu l'esprit descendre du ciel comme une colombe, et il s'est arrêté sur lui ; » ou bien encore cet autre passage : « Maître, tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël. » Nous serions plutôt tentés de croire à un emprunt fait à Jean par Cérinthe qu'à une tentative de réfutation de la part de Jean.

Une deuxième hypothèse s'appuie sur ce fait que Jean aurait eu l'intention de relever spécialement la doctrine

de l'incarnation, par opposition avec le docétisme qui était l'une des théories favorites des gnostiques. Certains passages de l'Evangile : « La Parole a été faite chair » (I, 14) ; « Un soldat lui perça le flanc, et il en sortit du sang et de l'eau » (XIX, 54) ; « Mets ici ton doigt et regarde mes mains ; avance aussi ta main et la mets dans mon côté » (XX, 27), ont été particulièrement mis en avant comme point d'appui de cette supposition (1).

Mais c'est surtout dans les épîtres de Jean, et spécialement (1 Jean, IV, 2) : « Tout esprit qui confesse Jésus-Christ *venu en chair* est de Dieu, et tout esprit qui ne confesse pas Jésus-Christ *venu en chair* n'est point de Dieu, » que l'on pense trouver une preuve de cette intention de l'apôtre. A vrai dire, cette assertion remonte assez haut pour mériter quelque créance. Déjà Tertulien (*De carne Christi*, chap. XXIV) y fait allusion, et elle est reproduite par Denys d'Alexandrie (Eusèbe, VII, 25). Aussi a-t-elle trouvé beaucoup d'écho chez les théologiens modernes. Citons, parmi eux, Credner, de Wette, Néander, Baur, Reuss, Weizsœcker (*Jahrbücher für deutsche Theol.*, VI), Holzmann (*Bibel Lexikon*, III, p. 542 et suiv.).

Cette opinion a aussi pour elle les renseignements que nous fournissent les épîtres d'Ignace, d'après lesquelles il résulterait que le docétisme aurait été fort répandu dans l'Asie Mineure, c'est-à-dire dans les lieux mêmes

(1) Voir particulièrement Schnekenburger, *Beiträge zur Einleit. in der N. T.*, Stuttgart, 1832, p. 60 et suiv.

où Jean a écrit son évangile. Dans les épîtres à Smyrne (chap. II, 1), aux Tralliens (chap. IX), aux Ephésiens (chap. VII), nous trouvons des attaques directes à l'endroit des docètes ; et si ces passages étaient vraiment authentiques, ils auraient, à coup sûr, une grande force de démonstration.

Malheureusement, aucun des passages allégués ne peut être attribué sûrement à Ignace. Outre que la recension syrienne ne contient ni l'épître à Smyrne, ni celle aux Tralliens, le passage cité de la lettre aux Ephésiens manque totalement dans cette recension. Tout fait supposer que nous avons simplement affaire avec une interpolation qui ne peut remonter au delà du troisième siècle, et perd, par conséquent, toute son importance historique. De plus, si les passages cités dans les épîtres de Jean n'impliquent pas en eux-mêmes qu'il ne s'agisse pas d'une polémique contre le docétisme, ils ne contiennent pas non plus le moindre indice qu'il s'agisse directement d'une réfutation des docètes. Au contraire, l'examen du contexte semblerait indiquer plutôt que l'apôtre a plus spécialement en vue soit des hommes qui ont fait naufrage quant à la foi, et sont déchus de la vérité chrétienne (voyez I Jean, II, 19), soit des chrétiens dont la vie ne manifeste pas leur foi d'une façon convenable, surtout en ce qui concerne l'amour du prochain. Rien n'empêche d'admettre que, dans ses affirmations relatives à Christ *venu en chair*, l'apôtre ait voulu opposer un fait à des théories docètes, évidemment fausses à ses yeux ; mais rien ne prouve, d'une façon péremptoire, qu'il ait eu directement ce but. Ce serait, par conséquent, dépas-

ser les prémisses certaines que de l'affirmer avec trop d'insistance.

Aussi, sans nous prononcer absolument sur ce point encore incertain, en arrivons-nous à une troisième hypothèse par laquelle nous nous trouvons transportés sur un terrain beaucoup plus sûr et beaucoup plus historique : c'est la question de savoir à qui l'apôtre Jean a emprunté le terme de *Logos* et le premier germe de cette notion du *Logos*, qui occupe, dans son évangile, une place si considérable.

Que l'idée même du *Logos* ait sa racine dans les doctrines de l'Ancien Testament, c'est là un point qui n'est plus sérieusement discuté dans le champ de la théologie. Nous trouvons, en effet, dans les livres de l'Ancien Testament, et plus tard dans les documents deutéro-canoniques, un certain nombre d'expressions qui vont se précisant de plus en plus, et nous amènent, par degrés, au terme même de *Logos* tel que nous le trouvons employé dans le quatrième évangile.

C'est d'abord l'esprit de *Jahveh* ; plus tard, l'ange de l'Eternel ; plus tard la *parole* ; plus tard enfin la *sagesse*. Chacune de ces notions successives se complète, et marque comme un progrès de plus dans le développement de ce qui deviendra plus tard la conception définitive du *Logos*.

L'*esprit de Jahveh*, que nous voyons mentionné dans les premiers versets de la Genèse, est un moyen de communication entre Dieu et les hommes. Il agit sur les prophètes, mais ne représente, en définitive, qu'un attribut divin par lequel Dieu agit sur le monde moral.

Ce n'est encore qu'une puissance, et non un principe personnel, réel et distinct de Dieu lui-même.

L'idée de personnalité est plus accentuée dans la notion de *l'ange de l'Eternel*. Mais cette personnalité n'agit et ne se manifeste que par occasion, d'une façon intermittente, et son existence ne se distingue pas encore de l'hypostase absolue de Dieu. Elle n'en est que la manifestation éventuelle et indéterminée.

Nous en dirons autant de la notion de *la parole*. Au point de vue anthropomorphique de l'Ancien Testament, Dieu étant considéré comme une personne, *sa parole*, c'est-à-dire l'organe de sa révélation et la manifestation de sa volonté, revêt un caractère vivant et personnel en tant qu'expression de l'action et de la vie de Dieu lui-même ; mais au fond il s'agit d'une figure de langage, et non d'une personne indépendante de Dieu et douée d'une existence propre.

Quant à la notion de *Sagesse*, qui acquiert une importance considérable dans le livre des Proverbes (VIII, 22) et dans le livre de Job (XXVIII, 12 et suiv.), certaines expressions semblent bien se rapprocher de l'idée même de personnalité. Elle est appelée, par exemple, *la fille premier-née* de Dieu. Mais l'ensemble de la description qui nous en est faite montre assez qu'elle est simplement une personnification poétique, et qu'il n'est question, en résumé, que de la manifestation d'un attribut divin.

Dans les *Fragments d'Aristobule*, le seul progrès un peu saillant que nous puissions signaler, c'est que, parmi les qualités qui sont attribuées à la *Sagesse* figure

celle d'avoir été l'organe de la création, d'où découle virtuellement la notion de sa prèexistence à la création.

C'est dans les chapitres si souvent cités du livre de Jésus, fils de Sirach (XXIV, 5 et suiv.), et de la *Sagesse de Salomon* (VII, 7, 9) que nous rencontrons quelques traits nouveaux, propres à donner un caractère plus concret à cette notion presque exclusivement abstraite. La *Sagesse* est issue de la bouche du Souverain. Elle a été *créée* de Dieu dès le commencement, avant le monde. Elle est une pure intelligence découlant de la *gloire* du Tout-Puissant. Elle est la splendeur de la *lumière* éternelle. Elle est *avec Dieu*; elle connaît les œuvres de Dieu; elle était présente lorsque Dieu faisait le monde, etc., etc.

Si nous rapprochons toutes ces définitions de la phraséologie des Targums, dans lesquels l'expression de *Memra* (parole) revient constamment, on comprend que certains théologiens aient pu supposer que Jean, vivant à Ephèse, où tous les échos de la spéculation juive et païenne se faisaient entendre, avait puisé dans le langage habituel de l'école et de la synagogue le terme même de *Logos*.

Toutefois, nous ne pensons pas que cette explication soit satisfaisante. Il est facile de voir combien la conception de la Sagesse, telle que nous la rencontrons dans le plus récent des livres cités, est encore éloignée de la notion d'une personnalité véritable. A part la rencontre, peut-être fortuite, de quelques expressions, telles que lumière, gloire, être avec Dieu, etc., on peut dire qu'entre la doctrine du *Logos* de Jean et celle de la

Sagesse ou de la *Memra*, il n'y a pas le moindre rapport.

Nous inclinons à croire que toutes ces spéculations de la synagogue n'ont pris véritablement corps que sous l'influence de la théosophie philonienne, alors que le philosophe alexandrin est venu amalgamer quelques-unes des conceptions de la philosophie grecque avec les données de l'Ancien Testament et a revêtu d'une forme plus systématique et plus précise la poétique personification de la Sagesse divine du fils de Sirach ou celle du livre de la sagesse de Salomon. Or, comme Philon a précédé d'un bon demi-siècle la rédaction de notre Evangile et qu'Ephèse était ouverte de toutes parts aux influences de la spéculation dont Alexandrie a été le siège, la véritable question à résoudre est bien de déterminer quelle portion d'influence directe ou indirecte cette philosophie peut avoir exercée sur les idées, le style et la méthode de l'apôtre, et de reconnaître dans quelle relation de dépendance ou d'indépendance il est resté vis-à-vis d'elle.

Pour résoudre plus sûrement ce problème et déterminer en connaissance de cause tant les points de contact que les points de différence, cherchons au préalable à nous rendre un compte exact de la notion du *Logos* chez Philon.

Nous avons relevé plus haut, dans notre chapitre sur la théologie de Paul, la difficulté où se trouvait Philon de concilier son idée de la transcendance absolue de Dieu par rapport au monde, avec la nécessité de le faire cependant entrer en relation avec ce monde si inférieur qu'il ne pouvait pas y avoir de contact direct

entre eux. Sa théorie des forces intermédiaires se ressent d'un bout à l'autre de cette contradiction interne de son système. Si ces puissances ne sont que de simples attributs, c'est en définitive Dieu qui agit directement sur le monde, et cette idée répugne absolument à toute la théorie philonienne.

D'autre part, si ces puissances sont des personnalités distinctes, cela est en opposition directe aussi bien avec l'idée absolue du monothéisme juif, auquel Philon se rattache de préférence, qu'avec la conception philosophique qu'il emprunte aux systèmes de la Grèce et qui occupe une part prépondérante dans tous les développements de son système.

C'est surtout dans son exposé de la doctrine du *Logos*, la première et la plus importante des forces intermédiaires, qu'éclate cette double et irréductible contradiction. Là où nous attendions la notion d'une puissance personnelle, d'une véritable hypostase, nous sommes en présence d'une simple notion de force abstraite et impersonnelle. Là où nous attendions une simple δύναμις, la théorie qui nous est présentée éveille, au contraire, l'idée d'une personne, et quand nous y regardons de plus près, il se trouve que cette personne n'en est pas une.

Il y a là une contradiction permanente qu'ont signalée tous ceux qui ont étudié Philon et que nous ne pouvons que constater à notre tour sans avoir la prétention de la résoudre absolument. L'exposé de la théorie même de Philon fera mieux ressortir ce caractère contradictoire.

Le *Logos*, — et c'est là le point de départ de tout le système, — est donc la plus importante des forces intermédiaires, ou plutôt il comprend en lui-même toutes ces forces réunies. Dès les premières pages de son premier ouvrage (*De mundi opificio*, I, 5 et suiv.), Philon le désigne comme l'ἰδέα τῶν ιδέων, l'ἀρχέτυπον παράδειγμα, le κόσμος νοητός. C'est donc la raison divine agissante, l'idée qui renferme toutes les idées et la force qui contient toutes les forces secondaires. Nous n'avons pu rencontrer dans toutes les œuvres de Philon de définition qui exprime aussi bien que celle-ci le fond de sa théorie.

Mais dès le début de ce système nous nous trouvons immédiatement en présence de la contradiction signalée plus haut. Cette idée des idées est le *médiateur* entre Dieu et le monde. Il est l'ambassadeur et le représentant de Dieu : πρεσβευτής τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπάρχον (*Quis rer. div. hæres*). Il est l'interprète de Dieu (*De leg. alleg.*, I, 128). Il est l'archange qui fait connaître aux hommes les révélations et les opérations divines (*De confus. ling.*, 427. *De somniis*, 656. *De leg. alleg.*, 122, etc.). Il est l'instrument dont Dieu s'est servi pour créer le monde (*De migrat. Abrah.*, 452. *De clerub.*, 162. *De monarch.*, 225). Enfin, il est l'intercesseur, le grand prêtre, l'ἱκέτης, le παράκλητος (1); et, ce qui augmente encore la confusion de ces déterminations contradictoires, c'est que Philon déclare qu'il n'est ni

(1) Voir, pour toutes ces appellations, *De migrat. Abrah.*, 452. *De somniis*, 683. *De gigantibus*, 269. *De vitâ Mos.*, 155, etc.

incréé comme Dieu, ni *créé* comme les êtres finis : οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ Θεὸς ὢν, οὔτε γέννητος ὡς ὑμεῖς (*Quis. rer. div. hæres*, 1, 501). C'est, dans toute la force du terme, une porte qui n'est ni ouverte ni fermée.

La même ambiguïté de conception se retrouve dans son exposé de la relation du *Logos* avec Dieu. Tantôt le *Logos* est représenté comme une vertu divine et identifié avec la sagesse de Dieu : ἡ δὲ (σοφία) ἐστὶν ὁ Θεοῦ Λόγος (*De leg. allegoria*, 56). Comparez *De ebrietate*, 561. *Quid deter. potest insid.*, 201, etc.

Tantôt il est dépeint comme un être à part, l'image, l'ombre, la maison de Dieu, comme le plus ancien de ceux qui ont été créés : πρεσβύτατος καὶ γενικότατος τῶν ὕσα γέγονε (*De leg. alleg.*, 121). Remarquons, en passant, la contradiction avec le passage cité plus haut, ni *incréé*, ni *créé*. Nous trouvons même (*De conf. ling.*, 427) un passage assez singulier dans lequel le *Logos* est appelé le premier né de Dieu, τὸν πρωτόγονον Θεοῦ λογόν, ce qui, comparé à d'autres passages, où il est désigné comme τελειότατος υἱός (*De vitâ mor.*, 155), semblerait nous conduire à l'idée d'une filiation véritable.

Mais, d'autre part, la Sagesse avec laquelle il avait été identifié d'abord (voyez plus haut) est aussi appelée *sa mère*, la source même d'où il découle (*De profug.*, 562. *De somniis*, 690). Si nous joignons à tous ces titres celui de δεύτερος θεός, qui lui est aussi appliqué (*De somniis*, 655), on conviendra qu'il est assez difficile d'en arriver à une notion un peu claire des relations exactes du *Logos* avec Dieu.

On a bien cherché à concilier tous ces contraires par l'hypothèse que Philon distinguait deux *Logos* : le Λόγος ἐνδιάτετος et le Λόγος προφορικός de la philosophie stoïcienne. Mais, comme Zeller le fait remarquer avec raison, on ne trouve nulle part chez Philon trace de la notion d'un double mode d'existence du *Logos*, ce qu'il n'aurait certes pas manqué d'indiquer si cette idée avait été dans son esprit. Il faut donc accepter le fait de la contradiction déjà signalée.

L'exposé des rapports du *Logos* avec le monde ne permet pas davantage de résoudre la question de savoir si Philon voit en lui un simple attribut ou une personnalité véritable. Tantôt on croit avoir affaire au type primitif dont le monde créé est la reproduction, tantôt à la puissance qui a créé le monde. La pensée de Philon flotte entre la conception du *Logos* comme âme du monde, à la fois plan, prototype et modèle de la création et la conception d'un agent organisateur, d'un architecte et d'une force motrice qui ont produit cette création. (Voyez *De migrat. Abr.*, 452. *De profug.*, 548. *De leg. alleg.*, 106). Le *Logos* se revêt du monde comme d'un manteau (*De profug.*, 562) : il est le lien qui rattache toutes les parties de l'univers (*Quis rer. div. hæres*, 499). Il est la loi éternelle qui dirige toutes choses (*De plantat. Noe*, 531). Il est à la fois l'instrument par lequel Dieu distingue les êtres corporels les uns des autres et qui, dans le domaine intellectuel, sert à séparer le vrai du faux, le juste de l'injuste, la lumière des ténèbres : il est appelé le Λόγος τομέυς (*quis rer. div. hæres.*, 491, 506).

Il semblerait donc résulter de toutes ces indications disparates, que la théorie de Philon tient une place intermédiaire entre l'idée d'un simple attribut et celle d'une personne véritable. L'opinion générale, d'après laquelle on voit dans le *Logos* une hypostase réelle, dépasse les données de son système; et celle qui n'y voit que la simple conception d'une force reste en deçà de la vérité. C'est entre ces deux extrêmes que se trouve la notion exacte du système. Malheureusement le langage humain n'a pas encore trouvé d'expression pour définir un attribut qui est une personne et une personne qui n'est au fond qu'un attribut.

Cette incohérence des idées de Philon ressort encore davantage si, indépendamment de ses relations soit avec Dieu, soit avec le monde, nous cherchons à nous rendre compte de la nature essentielle du *Logos* considéré en lui-même. D'après l'ensemble du système, le *Logos* n'a de raison d'être que par suite de la séparation absolue qui existe entre la matière et le Dieu souverain, qui ne peut, en aucune façon, entrer en contact avec le fini et l'imparfait. Il doit donc rester entre ces deux pôles opposés et leur servir de trait d'union. La logique du système exigerait ainsi qu'il fût différent de l'un comme de l'autre des extrêmes. S'il n'est, en effet, qu'un attribut divin, sa médiation n'empêche pas cette relation directe de Dieu et du monde que Philon regarde comme impossible. D'autre part, s'il est en relation étroite avec le monde, sans être un attribut de Dieu, on ne conçoit plus comment il peut servir d'in-

termédiaire avec Dieu, que sa nature inférieure ne lui permet pas d'approcher.

Il y a là une difficulté irréductible que Philon ne pouvait faire disparaître. Aussi, quels que soient les passages que nous examinons, ils nous ramènent forcément tantôt à la notion d'attribut, tantôt à la notion d'hypostase, et ne nous laissent jamais la possibilité d'en arriver à une définition concrète de la nature du *Logos* en soi. On peut réduire toutes les assertions de Philon à deux catégories opposées, sans qu'il se présente jamais une classe intermédiaire qui réunisse les deux conceptions en une seule.

D'une part, répéterons-nous, le *Logos* nous est donné comme l'ensemble des idées contenues dans l'intelligence divine. Il est la *ἐννόησις*, le *λογισμός* divin. Mais de cet état d'abstraction pure, on le fait passer bientôt à celui de conception absolue de l'activité divine dans le monde, en tant qu'elle est la totalité des forces agissantes et réalisant dans le monde l'ensemble des idées. C'est dans ce sens qu'il est désigné comme l'âme du monde, le centre des forces cosmiques, la loi, le lien, l'harmonie universelle. Dans l'un et l'autre cas, soit comme ensemble des idées, soit comme ensemble des forces, il ne représente qu'un attribut divin impersonnel, et c'est à cette notion que se rattachent bon nombre des passages que nous avons déjà cités (*De mundi opif.*, I, 5. *De leg. alleg.*, I, 56, 106. *De ebrietate*, I, 561).

Mais, d'autre part, il y a aussi toute une série de passages qui nous conduisent à un résultat diamétralement opposé. Le *Logos* est l'homme prototype, le créateur du

monde, le πρωτόγονος de Dieu, le médiateur, le souverain sacrificateur, le δεύτερος Θεός, l'archange, le Paraclet. C'est lui qui s'est montré à Moïse dans le buisson ardent. Il est la colonne qui conduisait Israël dans le désert. Il semble donc que nous soyons en présence d'une hypostase véritable. Voyez *De sacrif. Ab.*, I, 164. *De somniis*, I, 644, 655. *De Abrah.*, II, 22. *De vitâ Mos.*, II, 91, etc.).

Toutefois, il est d'autant plus difficile de concilier tous les passages de cet ordre avec les précédents que la notion d'un être purement personnel et déterminé par une forme quelconque est pour Philon une notion absolument inadmissible. Il déclare catégoriquement que le *Logos* divin n'est pas venu sous une forme visible, *parce qu'il n'est adéquat à rien de sensible* (*De profug.*, I, 561). Nous voilà donc retombant du coup de la notion de personnalité dans celle d'attribut divin impersonnel.

Au fond, la contradiction traverse tout le système, et elle est d'autant plus irréductible que Philon ne paraît pas se douter le moins du monde de cette confusion d'idées qui met souvent à une rude épreuve la patience de ses lecteurs. C'est en vain que l'on chercherait à l'expliquer en supposant un développement progressif dans la pensée de Philon, ou à l'atténuer par l'habitude qu'il avait de concevoir les personnages historiques comme des idées abstraites, ce qui pouvait aussi bien l'amener à considérer des notions abstraites ou des attributs divins comme de véritables personnalités.

A notre sens, on ne peut trouver l'explication de ces

assertions, si tant est qu'elle soit possible, qu'en tenant compte d'abord de la tournure d'esprit de l'écrivain et du caractère essentiellement éclectique de sa pensée, et surtout en analysant exactement les divers éléments qu'il avait amalgamés dans l'élaboration de son système. A ce point de vue, l'exposé lumineux de Zeller, relatif aux origines de la doctrine du *Logos* chez le philosophe d'Alexandrie, nous paraît avoir jeté une entière clarté sur le problème. Evidemment, Philon a puisé à une double source : celle des traditions juives et celle de la spéculation grecque.

Partant de la nécessité d'une médiation entre Dieu et le monde, nécessité d'autant plus positive qu'il concevait d'une manière plus absolue l'opposition de Dieu et du monde, Philon en arrivait forcément à la notion des forces intermédiaires qui peuvent combler l'intervalle. La doctrine juive des anges, l'idée d'un Esprit de Dieu, celles d'une Parole de Dieu, d'une sagesse divine, étaient autant de jalons qui devaient le conduire à la conception des forces divines. Seulement, le besoin d'amener à l'unité toutes ces forces isolées devait aussi conduire un penseur comme lui à rechercher le moyen de coordonner et de réduire à un principe unique leur action sur l'ensemble de la création.

D'ailleurs, comme nous l'avons indiqué ci-dessus, la notion d'une force supérieure, dont le mode d'activité se rapprochait en quelque mesure de celui d'une personne, se trouvait déjà en germe dans les ouvrages de Jésus, fils de Sirach et du pseudo-Salomon.

Arrivé à ce point de sa conception, les diverses éco-

les de philosophie offraient à un esprit cultivé et éclectique comme Philon une ample moisson d'idées abstraites propres à compléter ce qu'il avait trouvé dans les spéculations de la synagogue. Déjà Platon, en parlant de la notion du monde des idées, en était arrivé à la notion d'une *idée supérieure* qui, en agissant sur le monde extérieur, entraînait dans un étroit rapport avec ce qu'il appelait l'âme du monde. En unissant ces deux conceptions, on arrivait à la double théorie du prototype de toute création et de la puissance universelle d'action. Ce rapprochement si naturel avait été déjà tenté par les stoïciens.

Le stoïcisme concevait la divinité comme la raison supérieure, l'âme et la loi du monde, le *Λόγος κοινός* : et, suivant lui, cette même raison, en se produisant au dehors comme *Λόγος σπερματικός*, devenait la force agissante, qui comprenait en elle toutes les forces de la nature et exerçait aussi son pouvoir sur les âmes et les êtres intelligents. Si, comme le dit excellemment Zeller, on enlève à cette notion stoïcienne du *Λόγος* son caractère de panthéisme en le séparant de Dieu, et si on supprime son caractère matérialiste en le distinguant du monde organique, on arrive à la pure théorie du *Logos* de Philon.

Nous croyons que là, en effet, est bien le nœud du problème. Philon obéit à deux courants tout à fait distincts, et qui résultent de la double source où il a puisé ses prémisses. D'un côté, l'élément religieux de la pensée juive et le penchant naturel du génie oriental le poussent à personnifier le *Logos*. De l'autre côté, la notion

spéculative du monde des idées le rejette dans le domaine de l'abstraction pure ; et c'est ainsi que, dans l'exposé de la synthèse qu'il fallait accomplir, nous le voyons osciller, suivant les circonstances, de la notion d'attribut divin à celle de personnalité, et de la notion de personnalité à celle de simple attribut.

Quoi qu'il en soit de la valeur de ce système, il n'en demeure pas moins certain que le *Logos* de Philon représente un effort puissant de la pensée humaine pour concilier le génie de la Grèce et celui de la Judée dans la solution du plus important de tous les problèmes : celui de l'action de la puissance divine relativement à l'existence, aux progrès et au salut du monde.

CHAPITRE III.

DES RAPPORTS DU SYSTÈME DE PHILON AVEC LA DOCTRINE
DE JEAN. — DIVERGENCES DES DEUX SYSTÈMES. — ORI-
GINES DU SYSTÈME DE PHILON. — POINT DE VUE OU
JEAN S'EST PLACÉ.

Quelle influence un pareil système a-t-il pu exercer sur la pensée de Jean vivant à Ephèse dans un milieu particulièrement ouvert à toutes les doctrines de la philosophie d'Alexandrie et à l'heure même où cette philosophie arrivait à l'apogée de son développement? telle est maintenant la question qu'il nous reste à résoudre.

A ce sujet, deux opinions bien différentes se sont manifestées dans les rangs des théologiens. Les uns, se basant sur des points essentiels de divergence entre Philon et Jean, en ont conclu à la complète indépendance de ce dernier dans la conception de sa doctrine. Les autres, partant au contraire de certains rapports d'expressions et de méthode, ont affirmé la parenté étroite des deux systèmes et sont allés même jusqu'à l'idée d'une dépendance si complète du côté de Jean,

qu'à vrai dire sa théologie ne serait plus que l'exposé des théories philoniennes modifiées en quelques points par l'introduction de certaines opinions chrétiennes.

Ces deux manières de voir si tranchées nous paraissent, après un examen attentif, aussi éloignées l'une que l'autre de l'expression exacte de la vérité. Sur certains points, les rapports de Jean et de Philon sont si évidents et ressortent si bien, non seulement d'une communauté d'expression, mais aussi d'une grande ressemblance de conception générale et de méthode, qu'on ne peut guère trouver l'explication plausible de cette relation dans le simple fait d'une certaine phraséologie usitée à cette époque, ou dans l'influence des sources juives où les deux auteurs auraient également puisé les mêmes termes et les mêmes théories.

D'autre part, les divergences sont si grandes, elles portent sur des doctrines si fondamentales et si capitales, qu'il y aurait une erreur encore plus complète à vouloir resserrer les liens de parenté de l'un et l'autre système, et à affirmer l'origine philonienne de la théologie de Jean.

Il nous sera possible, nous l'espérons, de fournir des exemples assez frappants, à la fois des points de contact et des points de différence, pour justifier notre point de vue et nous permettre de conclure en connaissance de cause.

Recherchons d'abord les traits de ressemblance que peuvent nous offrir nos deux auteurs ainsi comparés. Leurs rapports nous paraissent consister surtout dans la façon dont ils conçoivent et expriment l'un et l'autre

soit la notion de l'essence divine, soit celle des attributs divins.

Comme nous l'avons déjà vu, Jean détermine la nature essentielle de Dieu par les expressions suivantes : *Dieu est esprit*, Dieu est *lumière*, Dieu est *amour*. Ces trois déterminations semblent représenter à la fois la notion de Dieu en soi et celle des relations de Dieu avec le monde. En tant qu'*esprit*, Dieu est le contraire même de ce qui est matériel, de ce qui tombe sous les sens. Aussi ne peut-il être vu et doit-il être conçu en dehors du temps et de l'espace, puisqu'il existe déjà au commencement et qu'il est présent partout, voulant que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité.

En tant que *lumière*, bien que cette notion établisse aussi la supériorité de Dieu vis-à-vis du monde qui est ténèbres, elle nous rapproche de l'idée d'un rapport plus direct, d'une action plus perceptible de Dieu sur le monde; car la lumière éclaire et dissipe les ténèbres.

Nous arrivons enfin à une détermination complète de cette relation positive de Dieu avec le monde dans la troisième qualification que nous donne l'évangile: « Dieu est *amour*. » Par ce côté même de son essence, Dieu se révèle comme un principe d'activité bienfaisante ici-bas. Il aime la créature, il agit sur elle et se fait connaître à elle : il est le Père céleste; et les manifestations de son amour sont d'autant plus importantes et significatives que sa puissance et sa supériorité sont plus absolus.

Ces déterminations de la nature divine ne renferment certes pas la notion tout entière de Dieu, et nous au-

rons à revenir sur ce point ; mais il est évident qu'elles en contiennent une partie considérable ; et ce qu'il faut bien reconnaître, c'est qu'elles se trouvent exprimées chez Philon en termes parfois tellement identiques à ceux employés par Jean qu'il est bien difficile de voir dans cette rencontre quelque chose de fortuit.

Philon insiste tout particulièrement sur la *spiritualité* de Dieu. C'est là l'une des données les plus positives et les plus constantes de son système. Il affirme ce caractère dès la première page de ses écrits (*De mundi opific.*, I, 2), et il y revient constamment. Dieu est pour lui indépendant du temps et de l'espace ; il contient tout et n'est contenu par rien (*De leg. alleg.*, I, 44. — *Quod Deus immut.*, I, 275 et suiv., et tous les passages cités plus haut dans notre chapitre sur Paul).

Quant à l'expression johannique de *lumière*, elle est aussi particulière à Philon. Non seulement Dieu est lumière, mais il est appelé l'archétype de la lumière (*Quod a Deo mittuntur somnia*, I, 632). Il est considéré, dans son opposition avec les ténèbres du monde, comme le principe de toute connaissance morale et de toute vérité. Ce n'est que grâce à cette lumière que les hommes peuvent arriver, eux aussi, à la lumière (*De præmiis et poenis*, II, 415). Le caractère propre des puissances intermédiaires et du *Logos* lui-même, c'est d'être le rayonnement de la lumière de Dieu. Pour Philon comme pour Jean, cette lumière est la révélation de la vérité (*De Josepho*, II, 51).

Nous pouvons en dire autant de la troisième formule que nous avons signalée chez Jean : « Dieu est amour. »

Le terme d'ἀγάπη ne se rencontre pas, il est vrai, chez le philosophe alexandrin ; mais cette notion s'y retrouve tout entière. L'expression de la bonté, de la miséricorde de Dieu, est l'une des doctrines les plus familières à Philon. Voyez, par exemple : *De leg. alleg.*, liv. III, 130. — *De migrat. Abrah.*, I, 447. — *Quod D. sit immut.*, I, 277). — Dieu est représenté comme Père et Sauveur (*De profug.*, I, 370. *Quod D. immut.*, I, 293, etc.). Philon s'élève parfois à une véritable éloquence en parlant des miséricordes divines, et, dans le beau passage *De cherubim.*, I, 162, il dit expressément que la raison même de la création, c'est *la bonté de Dieu*.

Il suffit de ce triple rapprochement pour établir d'une façon indiscutable qu'il y a, sur bien des points essentiels, une relation trop étroite entre ces deux conceptions parallèles pour qu'on puisse les regarder comme absolument étrangères l'une à l'autre.

Si, de la notion de Dieu, nous passons à celle du *Logos*, nous aurons également à signaler de nombreux et importants traits de ressemblance.

Il y a d'abord le terme même de *Logos* qui, dans les deux systèmes, sert à désigner l'intermédiaire entre Dieu et le monde. Ce terme, il est vrai, n'a pas été inventé par Philon, et il se trouve, antérieurement à lui, aussi bien dans le langage de la philosophie grecque que dans celui de la spéculation juive. Toutefois, il faut bien reconnaître que Philon, le premier, en a fait un usage spécial. Il lui a attribué une signification infiniment plus étendue, et surtout lui a donné dans son système une importance capitale ; si bien que, sous

une foule de rapports, c'est réellement à Philon qu'il faut faire remonter l'honneur d'avoir introduit dans le langage religieux et généralisé l'emploi du mot de *Logos*.

Si nous rappelons que le système philonien était antérieur environ d'un demi-siècle à la rédaction de notre Evangile, que le terme de *Logos* était à coup sûr bien connu des auditeurs habituels de Jean, que Jean l'emploie dès la première ligne de son évangile, sans l'expliquer en aucune façon, nous devons en conclure que l'apôtre Jean n'a pu l'emprunter qu'à Philon.

De plus, les attributs de lumière, de vérité avaient été appliqués au *Logos* par Philon, tout comme Jean les lui applique; et ce qui achève de nous montrer la dépendance de l'apôtre en ce qui concerne la désignation même du *Logos*, c'est que nous retrouvons également chez lui le nom assez singulier de *παράκλητος*, qui est particulier à Philon.

En dehors de la conformité des noms, diverses doctrines présentent une analogie telle que, suivant toute apparence, elles doivent avoir une origine commune.

Ainsi, pour Philon comme pour Jean, le *Logos* est antérieur à la création du monde. Sous certains rapports, la manière dont Jean exprime cette notion éveille plus qu'elle ne le fait chez Philon l'idée d'une préexistence éternelle, puisqu'il parle de la gloire dont le *Logos* était l'objet auprès de Dieu avant que le monde fût fait. Cependant l'idée même de préexistence éternelle n'est pas directement indiquée. Chez Philon aussi, le *Logos* est

antérieur à la création, puisque la création des intelligibles, qui a précédé celle du monde visible, a été accomplie par le *Logos*. Mais, chez Philon, l'idée d'éternité telle que nous la concevons n'existait pas. Pour lui, la notion du temps était absolument inséparable de celle du monde. Avant cette création, le temps n'était pas; et dire du *Logos* qu'il existait dès le commencement, c'était remonter aussi haut que sa pensée pouvait aller. Au fond, c'était une notion identique qui est exprimée sous des formes différentes chez les deux auteurs.

La même analogie se retrouve dans le rôle qui est attribué au *Logos* chez l'un et chez l'autre, relativement à la création du monde. Pour Jean, c'est le *Logos* qui a été l'auteur de la création tout entière. C'est en lui qu'est la vie; c'est lui qui, en tant qu'organe de la volonté créatrice, donne la vie à tout ce qui existe.

Quant à Philon, s'il ne dit pas en termes propres que le *Logos* soit la vie, il le considère comme le principe vivifiant (*Quod Deus immut.*, I, 291 et 292), et son système entier suppose que la vie physique, comme la vie morale, est donnée et transmise aux êtres vivants, par le *Logos*. Il est l'instrument de l'activité divine, son fils premier né, qu'il a placé à la tête du gouvernement du monde. C'est à lui qu'il a confié le soin de son troupeau (comparez *De agricult.*, I, 508, avec Jean, XIII, 5) : « Le père lui a remis toute chose. C'est par lui que toutes choses existent. » De la manière la plus explicite, il est considéré comme le créateur (voyez le passage déjà cité, *De cherub.*, I, 162. *De leg. alleg.*, l. III, I, 109.

De monarchiâ, II, 225. *De migrat. Abr.*, I, 427).

Il résulte de ce que nous venons d'exposer que si, dans les autres parties importantes des deux systèmes, nous retrouvions des caractères aussi prononcés de ressemblance, il ne saurait y avoir de doute sérieux sur la relation de Jean avec Philon ; et notre conclusion serait facile à tirer.

Mais il n'en est pas ainsi, et la suite de cet exposé nous montrera que, si nous rencontrons dès l'origine des traits communs bien nettement indiqués, nous allons nous heurter à des différences tout autrement caractéristiques et décisives que les analogies ci-dessus mentionnées.

Pour qui fait une étude impartiale des deux systèmes, il est, en effet, bien difficile de méconnaître que, malgré les rapports de nom et de fonctions entre le *Logos* de Jean et celui de Philon, l'idée mère qui se trouve à la base de toute la doctrine de l'apôtre est non seulement étrangère à la philosophie de Philon, mais lui est diamétralement opposée. Il nous suffira de relever quelques-uns des principaux chefs pour mettre en pleine lumière tout l'intervalle qui les sépare.

En premier lieu, leur conception de Dieu est toute différente.

Pour Philon, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, il y a une séparation complète, un dualisme absolu entre Dieu et le monde ; et toute sa théorie des forces intermédiaires, y compris le *Logos*, n'a d'autre raison d'être que la nécessité de jeter un pont sur l'abîme infranchissable qui sépare ces deux extrêmes.

Le fait est trop évident pour qu'il soit utile d'y insister davantage.

Il en est tout autrement de Jean. Pour lui, sans doute, Dieu est au-dessus et en dehors du monde ; l'esprit de l'homme est impuissant à le concevoir. Mais il ne s'agit là que d'une simple notion de la nature métaphysique de Dieu. Cela n'implique nullement que Dieu ne puisse agir et n'agisse en réalité directement sur le monde.

Sous ce rapport, le nom de père, donné si souvent à Dieu par Jean, a dans sa bouche une tout autre signification que ce même terme sous la plume de Philon. Il implique l'idée non seulement d'un rapport, mais d'une action directe de Dieu avec le monde et sur l'homme ; et nous trouvons dans le quatrième évangile plusieurs indications positives de cette intervention immédiate de Dieu. Il est fait mention, par exemple, de l'Esprit de Dieu descendant sur Jésus sous la forme d'une colombe, et le récit parallèle des synoptiques ne peut laisser aucun doute sur le sens que l'apôtre attache à ce fait.

Dans un autre passage (chap. XII, 28), il est question d'une voix venue du ciel, et qui répondait à la prière de Jésus, en lui disant : « Je t'ai glorifié et je te glorifierai encore. » Si nous rapprochons ces paroles de telle autre communication céleste citée par les Synoptiques, par exemple de la voix du ciel qui dit : « C'est ici mon fils bien aimé, » lors du baptême de Jésus ; ou bien des paroles analogues qui sont entendues lors de la transfiguration du Christ sur la montagne, il ressort, avec une entière évidence, que l'apôtre désigne une intervention

personnelle et directe de la divinité. Or, nous trouvons chez Philon le récit absolument parallèle d'un fait semblable, lorsqu'il nous rappelle comment Dieu parla un jour directement à Moïse. Rien n'est plus propre à nous montrer la différence de point de vue entre Jean et Philon que la manière dont ce dernier cherche à esquisser cette contradiction formelle avec son système. Voici comment il s'en tire.

« Dieu, » dit-il, « en vue de la promulgation de la loi, fit un miracle très sacré. Il ordonna qu'une voix se formât dans l'air, non pas inanimée (?) mais ne provenant pas d'un corps animé (?), comme un souffle qui résonnerait à travers une trompette en produisant des sons distincts, de telle sorte que l'on pût s'imaginer les entendre de loin comme de près » (*De Decalog.*, II, 185). Se représente-t-on l'effet que produirait un commentaire semblable, si quelque naïf copiste du onzième siècle l'avait introduit dans une glose à la suite du verset (ch. XII, 28) de Jean? Cet exemple suffirait à lui seul pour prouver combien la théodicée des deux auteurs est différente.

Mais cette divergence se manifeste avec plus de force encore dans l'exposé de la doctrine de l'action divine relativement au développement et à la réalisation du plan de Dieu dans le monde.

Nous avons déjà signalé chez Pierre d'abord, et particulièrement chez Paul, toute cette philosophie de l'histoire du monde qui est l'un des caractères distinctifs de la théologie apostolique. Or, Jean se rattache étroitement sur ce point à la doctrine paulinienne. Sa propre

théorie n'en est, à vrai dire, que la continuation. Toute l'histoire du monde, jusqu'à l'apparition du *Logos*, n'est que l'évolution de la volonté divine dirigeant tous les événements en vue de cette apparition. A partir de ce moment, le développement du plan divin se poursuit, et l'apôtre signale dans l'avenir son déroulement progressif jusqu'à la consommation des siècles et à la pleine manifestation du royaume de Dieu. Ce sont là pour lui, non pas des conceptions abstraites, mais des réalités historiques, dont il parle en se tenant constamment lui-même sur le terrain de la vérité des faits. Aussi l'un des points sur lesquels portaient de préférence les critiques contre l'authenticité de l'évangile de Jean était-il celui de l'historicité des faits qui y sont relatés. Il a été de mode, pendant un certain temps, de les mettre en contradiction avec les récits des Synoptiques; et s'il nous est permis ici de faire une courte digression qui, d'ailleurs, nous ramènera à l'idée des réalités historiques que Jean nous représente dans l'accomplissement du plan de Dieu, nous dirons que l'un des meilleurs résultats des études critiques auxquelles on a soumis le quatrième évangile a été justement de mettre en lumière sa complète historicité. On en est arrivé à cette conclusion, que tous les passages débattus par lesquels on cherchait à opposer les Synoptiques à Jean sont autant de victoires pour le caractère historique de ses récits.

Il en est ainsi à propos des nombreux voyages de Jésus à Jérusalem mentionnés par Jean, tandis qu'il n'en est relaté qu'un seul dans les autres évangiles.

Bien des traits isolés des Synoptiques, l'intimité de Jésus avec Lazare et ses sœurs à Béthanie, le singulier itinéraire qu'on lui fait suivre dans ses voyages à Jérusalem, alors que, passant par la Samarie, il se trouve à Jéricho, etc., ne peuvent être expliqués que grâce aux renseignements nouveaux fournis par Jean.

Il en est encore de même pour la différence souvent signalée entre Jean et les Synoptiques en ce qui concerne la fixation du jour de la mort de Jésus et la discussion qui en est résultée quant à la détermination exacte du jour de Pâques. Ici aussi l'exactitude historique est restée au quatrième évangile.

Les nombreux discours qui y sont insérés et ont soulevé tant de contestations et de disputes sur la question de leur reproduction fidèle, de leur intégrité, de leur valeur historique, sont sortis aussi triomphants de l'épreuve. Certains traits sont tellement propres à démontrer l'exactitude scrupuleuse avec laquelle l'apôtre a énoncé ses souvenirs qu'ils ne peuvent guère laisser place au doute. Ainsi, lorsque Jésus termine ses exhortations à ses disciples, l'apôtre reproduit, à la fin de son discours, les paroles : « Levons-nous, partons d'ici » (ch. XIV), ce qui ne peut s'expliquer que par la fidélité absolue avec laquelle il répète ce qu'a dit le Maître.

Une foule d'indications précises viennent à l'appui de cette assertion. « Il dit ces choses dans le lieu du trésor » (VIII, 20). « C'était un peu avant la fête de Pâques. Jésus se promenait sous le portique de Salomon » (X, 23) : « Il dit ces choses enseignant à Capernaüm »

(VI, 59). « Jésus s'assit au bord d'un puits..., etc. » Qu'on remarque aussi la précision avec laquelle Jean indique la distance d'un lieu à un autre. « Béthanie était environ à quinze stades de Jérusalem » (XI, 18) : « Quand ils eurent ramé environ 25 ou 30 stades » (VI, 19).

Tout, en un mot, semble attester l'exactitude de cette assertion de notre apôtre : « Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché..., c'est là ce que nous vous annonçons. »

Nous sommes donc en droit de conclure que la pensée de Jean se meut dans un cadre historique également réel lorsqu'il parle de *l'action éternelle de Dieu* et lorsqu'il en vient aux circonstances dont il déclare *avoir été le témoin*.

Pour Philon, il en est tout autrement. La conception de la division de l'histoire en périodes distinctes correspondant aux diverses phases des rapports de Dieu et du monde lui est totalement inconnue. Certains passages laissent bien percer çà et là quelques traces de l'espérance d'une ère de bénédictions amenée par le progrès du bien sur le mal, et résultant de l'importance que les doctrines juives pourront acquérir en se répandant parmi les païens. Mais ce n'est là, au fond, qu'un reflet de la supériorité que Philon, en tant que Juif, attribue à son peuple. (Voyez *De vitâ Mos.*, liv. III, II, 179. *De execrat.*, II, 435). La notion d'histoire est absolument étrangère à son système.

Autant que nous pouvons reconstituer le plan qu'il a

suivi dans ses ouvrages, nous voyons qu'il s'est borné simplement à suivre l'ordre des récits du Pentateuque. Il étudie successivement la formation du monde et de l'homme, la vie des patriarches et enfin la législation mosaïque : et ce qui nous prouve d'une façon évidente la distance qui sépare son point de vue de celui de Jean, c'est que, pour lui, tous les faits qui ont précédé la promulgation de la loi comme tous ceux qui l'ont suivie, ne sont plus que des récits symboliques destinés à exprimer des idées et non des événements réels.

Les lieux, les personnes, les discours, les événements, tout disparaît de la réalité vivante, pour devenir matière à une interprétation allégorique. Ainsi, pour lui, le jardin d'Eden représente le principe directeur de l'âme (*De mundi opif.*, 55. *De leg. alleg.*, 56). Les quatre fleuves du paradis sont les quatre vertus cardinales (*De posterit. Caini et Ab.*, 250). Noé est le symbole de la justice (*De præm. et pœn.*, 412). L'arche est le symbole du corps, et les animaux qui y entrent représentent toutes les passions (*De plantat. Noe*, 336). Abraham signifie l'expérience de la vertu ; Isaac, la vertu résultant d'une illumination spéciale de l'âme ; Jacob, la vertu acquise par la lutte et la pratique (*De præm. et pœn.*, 512). Agar représente l'ensemble des sciences terrestres ; Sara est la perfection de la sagesse ; Rebecca, la persévérance et la constance (*De migr. Abr.*, 469). Léa est le symbole de l'âme raisonnable ; Rachel, de l'âme attachée aux sens. L'Égypte est le corps ; Pharaon est l'esprit de rébellion contre Dieu ; le fleuve d'Égypte figure la

chair ; l'Euphrate est le symbole de l'âme (*De somniis*, 692. *De confus. ling.*, 532). Joseph est le type de la politique ; sa robe bigarrée représente l'ensemble des éléments de ruse, de finesse, de prudence que suppose la politique (*Quod det. pol.*, 192. *De somniis*, 660). La femme de Potiphar est la volupté (*De somn.*, 672), etc. etc. On pourrait multiplier à l'infini des citations semblables.

Ainsi la notion d'histoire réelle disparaît entièrement, et, de plus, celle de la révélation de Dieu est immobilisée et réduite à la manifestation contenue dans les livres de Moïse. Il n'est plus question d'une révélation nouvelle dans le présent, encore moins dans l'avenir. Tout se réduit à une influence invisible et impersonnelle du *Logos* sur les événements qui se produisent, si bien que la détermination la plus exacte du *Logos* serait peut-être celle-ci : il est la *personnification abstraite* de l'histoire.

Cette différence s'accroît encore, si, de la notion de Dieu et de ses rapports avec le monde, nous passons à l'examen plus approfondi de la notion même du *Logos*. Nous avons ci-dessus parlé des traits de ressemblance que présentent sur ce point les deux systèmes. Mais l'accord n'est guère qu'à la surface, et une étude plus exacte détruit bien vite cette apparence de relation. Si la notion de préexistence, et la qualité d'organe de la création sont attribuées au *Logos* chez les deux auteurs, nous les voyons se séparer tellement dans leur manière de comprendre la nature de ce *Logos*, que nous sommes bientôt en présence de deux conceptions absolument di-

vergentes. Nous ne répéterons pas ce que nous avons déjà exposé plus haut sur l'absence de données précises relativement à la personnalité du *Logos* chez le philosophe juif. Mais c'est ici le lieu de relever comment ce défaut de caractère personnel et réel, marque une séparation importante entre le *Logos* de Philon et celui de Jean.

Chez Jean, en effet, le trait distinctif du *Logos*, c'est la personnalité bien positive. Il est dans une étroite union avec Dieu, mais il forme une hypostase séparée de lui, ayant sa vie propre et son activité personnelle. On a bien cherché à atténuer cette différence si considérable en tâchant de l'expliquer par la diversité des points de vue où se plaçaient les deux auteurs, l'un exposant un système de philosophie où l'élément spéculatif et abstrait prédomine, et l'autre faisant avant tout l'application de ses idées à la vie pratique. Mais cette explication, déjà insuffisante en elle-même, se heurte à un fait qui, chez Jean, a une importance capitale et détermine tout son système, tandis que ce même fait est non seulement étranger à Philon, mais en opposition formelle avec l'ensemble de ses théories : nous voulons parler du fait de l'incarnation.

Pour Jean, tout repose sur cette notion : nous ne pouvons concevoir Dieu, nous ne pouvons nous expliquer son action sur le monde que grâce à la révélation qui nous en est donnée par le *Logos* incarné. Le Verbe s'est fait chair, il a habité parmi nous, plein de grâce et de vérité : les yeux l'ont vu, les mains l'ont touché, les oreilles l'ont entendu; et l'apôtre se donne comme le témoin de sa vie, de ses actes, de son activité person-

nelle et réelle, tout aussi bien qu'il se pose en interprète fidèle de ses paroles.

Ce caractère est si décisif que les théologiens qui veulent voir à tout prix une parenté étroite entre Philon et Jean se sont livrés à un véritable travail de subtilité exégétique pour atténuer d'une part la réalité de l'incarnation chez Jean et pour rehausser chez Philon les passages où il est question d'apparitions anthropomorphiques des *δυνάμεις* ou des anges. On nous dit que la personne de Jésus n'est qu'une forme temporaire et par conséquent très accessoire de l'existence permanente du *Logos* ; que l'organisme humain dont il se sert n'est qu'un instrument extérieur ; que chez lui la vie corporelle n'a aucune importance ; qu'on ne le voit jamais ni boire ni manger, et que, lorsqu'il va à un repas de nocces, il répond à ses disciples qui l'invitent à y prendre part que sa nourriture est de faire la volonté de son Père qui l'a envoyé.

Tous les arguments de ce genre ne peuvent s'expliquer que par la nécessité reconnue ou sourdement sentie de concilier violemment les faits les plus positifs avec un système que l'on veut défendre à tout prix. L'impression générale qui ressort de l'évangile de Jean est entièrement opposée à de telles assertions. Jésus jouit d'une vie réelle et d'une corporalité véritable. Il est fatigué sur le bord du chemin ; il a faim, il s'assied à la table des péagers et il mange. Il souffre, il pleure, et, n'y aurait-il que le récit du repas de la cène avec ses disciples, nous y trouverions la preuve suffisante de la façon dont l'apôtre concevait le fait de l'incarnation.

L'exagération n'est pas moins manifeste lorsqu'il s'agit de démontrer que Philon était moins éloigné qu'on ne pourrait le supposer de la notion d'incarnation. Dans certains passages, nous voyons, en effet, qu'il est fait mention d'anges ayant pris une forme humaine. Ainsi, dans le traité *Quæstiones in Genes.*, liv. I, p. 66, l'ange qui apparaît à Agar et la conduit nous est représenté comme une manifestation du *Logos* (*Quod a Deo mittuntur somnia*, I, 656). Mais c'est surtout dans le passage du traité *De Abrahamo* (II, 17 et suiv.), que nous trouvons un récit détaillé d'une apparition de cette nature. L'entrevue du patriarche avec les trois visiteurs inconnus nous y est racontée en détail. Il voit *comme* trois hommes qui marchent : Philon déclare que c'est là la triple manifestation de Dieu.

Jusqu'ici, tout est parfaitement exact. Mais il suffit de regarder au texte, sans parler du commentaire dont l'auteur accompagne son récit, pour voir qu'il ne s'agit là que d'une incarnation apparente, d'un véritable docétisme. Comment en douter après des paroles comme celles-ci : « Il était vraiment prodigieux de voir des êtres dépourvus d'appétit manifester l'apparence de la faim, et que des êtres qui *ne mangent pas eussent l'air* de manger ? Mais ce qui est encore plus merveilleux, » ajoute-t-il, « c'est que des êtres incorporels aient *pris l'apparence* d'une *forme humaine* ! »

Evidemment, pour établir un rapprochement entre une incarnation de cette nature et la notion de l'incarnation du Christ chez Jean, il faut un peu trop de bonne volonté.

D'ailleurs, Philon s'exprime d'une façon trop explicite pour laisser place ici à la moindre équivoque. Chaque fois qu'il parle de la venue d'une âme dans un corps, il considère ce fait comme une chute (Voy. *De Gigant.*, I, 263. *Quod a Deo mittuntur somnia*, I, 642), et cette chute provient d'une infériorité de nature par laquelle ces âmes sont attirées vers la sensualité. Celles qui ne se laissent point entièrement dégrader soupirent après leur délivrance du corps qui, pour elles, est un sépulcre. Elles aspirent à retourner en haut; et, quant aux âmes supérieures, elles ne descendent jamais jusqu'à la matière. A plus forte raison le *Logos*, le chef de toutes ces δυνάμεις, ne pourrait-il pas s'incarner? et nous avons une preuve positive de l'impossibilité où était Philon de concevoir cette incarnation dans le passage que nous avons déjà signalé. « Le *Logos* n'est point apparu dans une forme visible » (*De profug.*, 361). Nous croyons donc absolument fondée l'opinion de M. Siegfried (cité par M. J. Réville, *La doctrine du Logos*), qui déclare qu'une phrase comme celle-ci : « Le *Logos* est devenu chair, » aurait paru absolument incompréhensible à Philon, à cause de l'opposition radicale qu'il établissait entre la chair et l'esprit.

Ce qui donne à cette différence de conception un surcroît d'importance, c'est que l'incarnation de Jésus n'a pas seulement pour but, dans l'évangile de Jean, de rendre plus complète la révélation de Dieu. Elle est aussi dans un étroit rapport avec la mort expiatoire du Sauveur. Dès le début de l'évangile, le *Logos* est appelé l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde. C'est

par amour qu'il se sacrifie, et c'est pour se sacrifier qu'il s'est incarné. C'est pour l'heure de sa mort qu'il est venu (chap. XII, 57).

Il est impossible de ne pas retrouver un lien étroit entre cette doctrine et celle de Paul. En ce point, comme en celui de la notion métaphysique de Dieu et du Christ, on voit que Jean est le continuateur de la pensée de l'Apôtre des gentils. De même que chez Paul la mort du Sauveur a une vertu expiatoire, en ce sens que les fidèles y participent par la foi pour naître avec le Christ glorifié, de même Jean insiste particulièrement sur la valeur morale de cette mort. Ce n'est pas seulement le fait extérieur ou matériel qui sauve : c'est aussi le sentiment avec lequel l'âme du croyant s'associe à ce sacrifice. Lorsque Jésus déclare que « celui qui mange sa chair et qui boit son sang aura la vie en lui-même, » il ajoute aussitôt pour mieux faire ressortir la pensée qui se cache sous cette figure : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien ; les paroles que je vous dis sont esprit et vie. » Ici, comme ailleurs, Jean amène à son point culminant de développement la notion de la sotériologie.

Mais quelle que soit la hauteur de spiritualité à laquelle il s'élève, le fait même du sacrifice, l'idée du Christ victime est étroitement liée à tout son système. Jésus est le bon berger qui donne sa vie pour ses brebis. Il faut, pour lui, que le Christ meure, tout comme il faut que l'homme naisse de nouveau.

Or, la notion d'un *Logos* mourant, d'un *Logos* victime est encore plus étrangère à Philon que celle d'un *Logos*

incarné. Nous avons déjà, en traitant de la théologie de Paul, exposé comment Philon ne connaît pas l'idée de péché. A plus forte raison ne peut-il pas connaître celle de mort expiatoire. La conception de la Rédemption n'est exprimée nulle part dans ses écrits, et le nom même de Messie ne s'y rencontre jamais. Bien que le *Logos* soit parfois assimilé au grand sacrificateur, c'est simplement dans ce sens que, comme le grand prêtre, il purifie les souillures et intercède pour le peuple (III, *De vitâ Mos.*, II, 155. *Quod Deus sit immut.*, I, 292). Mais, pour Philon, la valeur du sacrifice est absolument nulle comme acte (*De sacrif.*, II, 254. *De plantat. Noe*, I, 345). C'est la pureté morale de celui qui l'accomplit qui a quelque importance. La Pâque elle-même est réduite par Philon à une simple allégorie ; elle symbolise uniquement le passage de l'être corruptible et charnel à un état de relation plus intime avec Dieu (*De migr. Abr.*, I, 440).

Philon comprend si peu la nature tragique du sacrifice nécessité par la corruption humaine qu'il peut écrire des phrases comme celle-ci : « Dieu n'exige, ô âme, rien de compliqué ni de difficile. Aime-le seulement comme ton bienfaiteur, et suis les voies qui lui sont agréables » (*De sacrif.*, II, 257). Le retour en grâce et la relation intime de l'âme avec Dieu dépendent d'une seule condition : un acte de bonne volonté de la part de l'homme.

Au fond, la divergence profonde que nous constatons ici entre Philon et Jean provient de la manière dont ils envisagent la question de l'opposition entre Dieu et le

monde. Pour l'auteur alexandrin, le monde est la matière, c'est-à-dire ce qui reste de l'ensemble des choses si on se les représente dépourvues de leurs attributs, de leurs formes, de tout ordre et de toute vie. C'est là ce qu'il appelle aussi le non-être (*De sacrif.*, II, 261 ; III. *De vitâ Mos.*, II, 176). Cette matière devient le monde par l'action créatrice du *Logos*, qui le transforme ; et la relation des hommes avec Dieu est en raison directe de la mesure dans laquelle ils reçoivent l'influence venue d'en haut. A ne considérer cette notion qu'à la surface, elle permet à Philon de s'exprimer de manière à établir un rapport souvent frappant avec la façon dont Jean représente aussi l'action de Dieu sur les âmes.

Ainsi Philon pourra dire que l'homme par lui-même n'a rien de bon, que Dieu est le dispensateur de toutes choses (*Quis rer. div. hæres*, I, 487), que toutes choses nous viennent par la grâce divine et non par nos propres mérites (*De sacrif. Ab.*, I, 172, etc.).

Mais, à y regarder de plus près, il est facile de reconnaître que, chez Jean, la notion du monde est tout autre. Pour lui, la matière au sens philonien n'existe pas ; le monde est séparé de Dieu, non point parce qu'il est naturellement en dehors de la lumière, de l'ordre et de la vie, mais parce qu'il est en proie à un principe malfaisant, que l'apôtre désigne sous le nom de *ténèbres*, par opposition à la lumière divine, et qu'il finit par présenter comme la personnification même de l'hostilité envers Dieu.

Aussi, pour lui, le monde, le *κόσμος*, est-il l'empire de

l'adversaire, de l'ἀντίδικος. Ce principe, personnifié par lui dans le célèbre passage (chap. VIII, 44), tient une place considérable dans sa théorie des conditions du salut. Il est le chef de ce monde, Satan, le père du monde des ténèbres, le meurtrier dès l'origine, le père du mensonge. C'est lui qui entre dans le cœur de Judas pour l'amener à trahir son maître, et c'est lui aussi qui est désigné comme le père de tous ceux qui repoussent Jésus-Christ.

Or, Philon ne connaît pas Satan, et n'a aucune idée, non seulement d'une personnification de l'esprit du mal, mais aussi d'un principe actif qui soit en opposition constante et volontaire avec l'activité du *Logos*. Il parle bien parfois d'êtres mauvais, mais il entend par là des êtres inférieurs et ignorants plutôt que méchants. Aussi sa notion de la régénération de l'homme diffère-t-elle absolument de celle de l'apôtre. Pour lui, le mal, chez l'homme, résulte du plus ou moins de faiblesse avec lequel il oscille entre l'inertie de la matière et l'influence pénétrante de l'esprit divin. Mais la participation de la nature humaine à sa propre régénération est constante, et tient une place considérable dans cette œuvre même.

Pour Jean, au contraire, l'homme est plongé dans les ténèbres; il est l'esclave du péché. L'idée qu'il se forme du mal, de l'esclavage du mal, de la personnalité de l'esprit du mal se rattache étroitement au système de Paul, à ses vues sur l'impuissance de l'homme à faire le bien, à sa notion du Prince de ce siècle (1).

(1) Pour Jean, il est le διάβολος, Σατανᾶς (XIII, 17); plus généralement le πονηρὸς, ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (XII, 3).

Nous rencontrons donc ici une théorie dont l'origine est tout à fait étrangère à la philosophie philonienne, et qui, sur ce point si important, élargit encore l'espace qui sépare l'un de l'autre les deux systèmes.

Nous arrivons à un résultat tout à fait semblable quand, de l'examen comparatif de la partie spéculative de la doctrine de Jean, nous en venons à ce que l'on désigne d'habitude comme l'application mystique de son système. Si l'apôtre commence, en effet, par s'exprimer sur l'essence du *Logos* et sa relation métaphysique avec le monde, c'est pour en arriver ensuite à l'application pratique de ces données, et à l'exposé de l'influence purement intérieure du *Logos* sur l'âme humaine.

Cette deuxième portion de son système n'est pas moins caractéristique que la première, et, comme elle, se rattache très étroitement à la doctrine paulinienne, dont elle est la continuation directe. Pour Jean, l'action du Verbe sur le monde en général et sur l'homme n'est pas seulement extérieure : elle se fait surtout sentir dans le domaine de l'âme, et y produit une véritable transformation. Comme chez l'Apôtre des gentils, c'est la notion de foi qui est à la base de ce rapport. Bien que le terme même de πίστις ne se rencontre pas dans le quatrième évangile, et se trouve seulement une fois dans l'épître I Jean, IV, 4, l'idée y revient constamment surtout dans le verbe dérivé de πίστις, πιστεύειν. La notion élémentaire de fidélité, de confiance, de conviction intellectuelle, n'est pas plus étrangère à Jean qu'à Paul. Mais, pour Jean aussi, elle n'est que la portion secondaire de la signification qu'il attache au mot.

Elle commence à se préciser davantage lorsqu'elle a pour objet la personne même de Jésus (πιστεύειν εἰς τὸν υἱὸν, τῷ ὀνόματι, ou εἰς τὸ ὄνομα, I, 12; II, 23; III, 18; Ep. III, 23, etc.), et arrive enfin à son apogée, lorsqu'elle exprime l'idée de la vie spirituelle et morale du croyant, depuis son origine jusqu'à son entier développement. Nous retrouvons ici les mêmes nuances de sentiment, de volonté que nous avons déjà signalées en étudiant la même notion chez Paul, mais accompagnées de quelques traits nouveaux, propres à accentuer davantage l'élément d'union mystique et de communion essentielle de l'âme avec l'objet même de la foi.

Chez Jean, l'idée de foi implique le fait de connaître (εἶδεναι, γινώσκειν), dans le sens d'une connaissance adéquate à son objet, et qui en embrasse l'essence intime. A ce fait vient se joindre la notion d'un acte de soumission interne qui indique comme un assentiment absolu de l'être tout entier, et se traduit par la profession, ὁμολογεῖν, et par l'audition, ἀκούειν. En outre, elle implique quelque chose de plus intime encore; c'est la réception (λαμβάνειν, καταλαμβάνειν) d'un principe nouveau, qui est représenté parfois non seulement comme l'union avec Christ, mais comme la possession même du Christ dans l'âme (ἔχειν, 1 Jean, V, 12).

Cette identité intérieure est appelée une κοινωνία : elle est symbolisée par les termes de βρώσις, ἄρτος, ὕδωρ ζωῆς, etc., qui expriment le résultat pour l'âme de ce rapport étroit avec le Sauveur. Ce n'est plus seulement une conversion, μετένοια, mais une nouvelle naissance, une naissance spirituelle, parfaitement déter-

minée par les expressions de γεννηθῆναι ἄνωθεν, ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἐκ πνεύματος, si bien que ceux qui y participent portent le nom de τέκνα Θεοῦ, υἱοὶ φωτός (1 J., III, 1, 2; V, 2, 2. Ev., XII, 36).

Nous arrivons donc à ce fait, qui est pour ainsi dire le couronnement de toute la théologie de l'apôtre, que la foi est la cause première et essentielle de la vie. « Celui qui croit a la vie; il a déjà passé de la mort à la vie » (V, 24). Or, si nous rapprochons ces paroles des expressions déjà mentionnées « de nourriture, de pain, d'eau jaillissant en vie éternelle, » il semble bien que nous en arrivions directement à l'idée d'un principe nouveau, découlant de l'union avec Christ comme de sa source, et contenant en germe le principe même de la vie éternelle. C'est bien, nous paraît-il, l'idée indiquée par ces paroles : « Travaillons pour avoir, non la nourriture qui périt, mais celle qui demeure jusqu'à la vie éternelle » (VI, 27).

La foi a donc pour conséquence dernière de faire participer l'homme à une vie qui est propre à Dieu et au *Logos*, c'est-à-dire qui est impérissable et n'a rien à voir avec la notion philosophique soit de l'immortalité de l'âme, soit de la transformation du corps.

Ce principe est un germe actif, communiqué par le Christ, et qui devient, dans l'âme humaine, l'agent du progrès moral et de la sanctification (XIV, 12; XVI, 23). Aussi le dernier terme de l'apôtre, pour exprimer cette communion profonde entre Dieu et la créature, est-il celui d'*amour*. Cet amour a sa source en Dieu qui a aimé le premier et l'a manifesté par l'en-

voi de son Fils. Descendu par la foi dans le cœur de l'homme, il remonte vers sa source, vers Dieu et le Christ, et devient, par ses manifestations extérieures, la marque distinctive des enfants de Dieu. Par opposition à l'attachement au monde, que l'apôtre désigne comme l'inimitié envers Dieu, le signe auquel on reconnaît le croyant, c'est que l'amour de Dieu demeure en lui.

Ainsi, pour Jean, le dernier résultat de l'action du *Logos* est d'inoculer à l'homme un principe de vie tout à fait nouveau, et, par la transformation intérieure qui en est la conséquence, de produire une nouvelle naissance par laquelle la séparation entre la créature et le créateur est virtuellement enlevée.

Or, chez Philon, rien d'analogue. Certaines formes de langage, certaines analogies extérieures peuvent faire illusion sur la divergence réelle des deux conceptions; mais, au fond, cette divergence est essentielle. Ainsi, on trouve chez l'auteur alexandrin des expressions appliquées au *Logos* qui éveillent le souvenir de paroles analogues prononcées par Jean; le *Logos*, par exemple, est appelé « l'eau qui arrose les âmes portées vers Dieu » (II, *De leg. alleg.*, I, 82). Si Jean dit de Jésus qu'il est le chemin, la vérité, la vie, Philon déclare aussi que le *Logos* est le conducteur des âmes (*Quod Deus s. immut.*, I, 294). « Il excite celui qui est capable de faire cette course à tendre sans relâche vers le *Logos* de Dieu, qui est la source de la sagesse, afin qu'il trouve pour récompense la vie éternelle » (*De profug.*, I, 557).

Mais si l'on y regarde de plus près, il est bien facile de voir combien le rapport est superficiel et la différence radicale. Tandis que, pour Jean, l'influence du *Logos* est, avant tout, *intérieure* et agit directement sur l'âme par une force qui n'est autre chose qu'une communication de vie, pour Philon, cette influence est purement *extérieure*. Le *Logos* aide et soutient ceux qui ont des *dispositions* à la vertu (*Quod a Deo mittuntur somnia*, I, 655). Il révèle les choses cachées comme un conseiller et un ami. Il instruit ceux qui sont préparés à recevoir l'instruction (*ibid.*, 651) : il enseigne ce qui est utile. Il est l'accusateur et le censeur (*Quod Deus s. immut.*, I, 293). C'est toujours en dehors de l'âme humaine que s'exerce l'action du *Logos*.

Pour Philon, la vie éternelle est le couronnement de l'éducation spirituelle (*De ebrietate*, I, 379). On l'acquiert par l'instruction, les facultés naturelles, l'exercice ; et, comme nous l'avons déjà remarqué, les trois grands patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, sont justement les trois types de cette marche ascendante vers le monde supérieur. Le *Logos* se communique à l'âme qui est exempte de passions et de vices (III, *De leg. alleg.*, I, 120). C'est à l'intelligence qu'il s'adresse : il est lumière en ceci, qu'il éclaire l'esprit, lui fait connaître ce qui est vrai, lui fait honte de ses égarements et l'excite à renoncer à ses passions. Philon s'en tient si bien à ce point de vue extérieur que, à ses yeux, le dernier degré du développement moral de l'homme c'est l'ascétisme. Pour lui, le travail (*πρόνοια*) est la source du bien (*De sacrif. Ab. et C.*, I, 186). Tenir les sens

en bride, donner à la nature le moins de satisfactions possibles, afin de ne pas laisser s'obscurcir la pureté de l'intelligence, voilà le degré suprême de la vie du sage.

En admettant même, comme on le soutient, que le traité *De vitâ contemplativâ*, où ces préceptes de morale sont particulièrement énoncés, ne soit pas authentique, le traité *Quod omnis probus liber* en contient assez pour ne laisser à ce sujet place à aucune équivoque (1).

Ce qui prouve encore plus cette différence entre les deux auteurs c'est le sens que revêt, chez Philon, le terme de foi dont nous avons relevé chez Jean l'étendue et l'importance capitale. Philon revient souvent sur la foi, mais il la conçoit toujours comme un fait intellectuel, comme une acquisition de l'esprit résultant de la connaissance (*De Chérub.*, I, 134. *De Abrah.*, II, 40). C'est ainsi qu'il nous représente comment il faut qu'Abraham connaisse *Agar*, — la science encyclopédique, — avant d'avoir un fils de *Sara*, — la vertu parfaite. — Ce point de vue est l'un de ceux sur lesquels Philon insiste le plus souvent, sous toutes les formes, particulièrement dans son traité : *De congressu quærendæ eruditionis gratiâ* (2).

En ce sens, il appelle la foi la plus excellente des vertus, la seule connaissance véritable, la source du

(1) *Quod omni prob. lib.*, 440 et 454. — Voyez encore : *De somniis*, 639, 665. *De leg. alleg.*, 115. *Quod Deus pot. insid.*, 197, etc.

(2) Voyez *De Congr.*, pages 521, 530, 539. — Voy. encore : *De sacrif. Ab.*, 170. *De ebrietate*, 562. *De posterit. Caïn.*, 250, etc.

bonheur, le *sommet* de la connaissance (*Quis rer. divin. hæres*, I, 485. *De præmiis et pœnis*, II, 402. *De migrat. Abrah.*, I, 465). Mais, dans tous ces passages, il ne sort pas de la notion d'acte intellectuel, de conviction de l'esprit, amenée par le fait extérieur ; et, dans un passage souvent cité et que l'auteur de l'épître aux Hébreux paraît avoir connu : « la foi estime présentes les choses qui ne le sont pas encore » (*De migrat. Abrah.*, I, 442. Comparez Hébreux, XI, 1), il est facile de voir qu'il ne s'agit encore que de l'acte intellectuel par lequel on conclut à ce que l'on ne voit pas encore d'après ce que l'on a déjà vu. Nous sommes bien loin de l'idée de la foi chez Jean.

A moins de poursuivre dans tous ses détails l'étude comparative de Philon et de Jean, nous pensons en avoir suffisamment dit pour justifier notre assertion que, malgré quelques points de ressemblance, ces deux auteurs obéissent à deux courants d'idées entièrement distincts.

Au fond, leur conception de Dieu et des rapports de Dieu avec le monde n'est pas la même.

Leurs idées sur le *Logos*, quoique partant de prémisses analogues, diffèrent dans les traits les plus essentiels, surtout en ce qui concerne la détermination précise de la personnalité.

Cette différence s'accroît encore quand on en vient à leur conception de l'histoire et de la réalité des faits historiques dans leurs rapports avec le plan de Dieu.

L'idée de l'incarnation, qui tient une place si importante chez Jean, est non seulement étrangère à Philon,

mais encore en contradiction avec les principes constitutifs de son système.

Il en est de même de la notion de rédemption, de souffrance, de mort expiatoire, de résurrection, au sens propre du mot, comme de la signification donnée à l'idée du péché.

Enfin, la notion, capitale chez Jean, de l'union mystique du *Logos* avec l'âme humaine, se manifestant par la foi et produisant la vie morale, germe de la vie éternelle, est conçue par Philon d'une façon si exotérique, si purement abstraite et intellectuelle, que, malgré quelques similitudes d'expressions, elle manifeste avec plus d'évidence encore la distance immense qui sépare le philosophe d'Alexandrie du disciple de Jésus-Christ.

Nous arrivons ainsi à ce résultat, qu'en eux-mêmes ces deux systèmes sont tout à fait indépendants l'un de l'autre, et, partant d'un point de vue différent, arrivent à une conception des choses diamétralement opposée.

Toutefois, avant de tirer notre conclusion, il est une question particulièrement délicate qu'il nous reste encore à élucider : C'est de déterminer avec netteté dans quels rapports la théologie johannique se trouve relativement à Philon, et quelle position l'apôtre a prise vis-à-vis du philosophe.

Selon nous, l'opinion qui consiste à expliquer les ressemblances d'expressions et d'idées chez les deux auteurs, par le fait qu'ils auraient puisé à une source commune les livres de l'Ancien Testament ou les écrits deutéro-canoniques, — dans lesquels se rencontrent en germe les notions du Verbe divin, de Sagesse divine, —

ne suffit point à éclaircir le problème. Ces notions sont encore trop imparfaites et trop vagues pour produire chez deux auteurs absolument étrangers l'un à l'autre une parité aussi grande d'expression. D'ailleurs, certaines expressions, le terme de παράκλητος entre autres, sont si particulières à Philon, qu'en les retrouvant chez Jean nous ne pouvons échapper à l'idée que c'est de sa part un emprunt. Il est aisé, sans doute, de reconnaître que l'idée du παράκλητος n'est pas la même pour Philon que pour Jean. Pour le premier, ce terme est pris dans le sens de protecteur terrestre. Ainsi, lorsque Joseph se fait reconnaître à ses frères (*De Joseph.*, II, 75), il leur dit, pour les rassurer : « Vous n'avez pas besoin d'un autre *Paraclet* que moi. » De même dans le livre *In Flaccum* (II, 251), les ennemis des Juifs s'écrient : « Nous avons besoin de trouver un παράκλητος plus puissant pour obtenir les bonnes grâces de Caius. » La signification réelle se réduit donc à celle de *causæ patronus*. Dans l'évangile de Jean, au contraire, ce même terme, appliqué d'abord à Jésus, devient ensuite, dans la bouche de Jésus, la désignation du Saint-Esprit, qui viendra continuer son œuvre, soutenir et fortifier ses disciples, lorsque lui-même sera retourné vers son Père. Ce sont donc deux acceptions différentes : l'une se rapporte à un secours immédiat dans l'économie présente, l'autre représente le secours de l'avenir donné par Christ pour achever l'œuvre qu'il a commencée sur la terre.

Cependant on conçoit bien comment, de l'acception philonienne, ce terme a pu passer à celle que lui attri-

bue Jean, et l'extension même qui lui est donnée plaide en faveur d'un emprunt de la part de l'apôtre.

De plus, il y a entre les deux auteurs une certaine parité de méthode, d'esprit, de conception, qu'il est difficile de déterminer, mais qui se dégage involontairement de la lecture attentive des écrits de Philon et de ceux de Jean.

Nous croyons donc qu'il y a plus que la reproduction fortuite de quelques expressions devenues courantes dans le langage de l'époque, surtout dans les provinces de l'Asie Mineure, et plus aussi qu'une rencontre provenant de la connaissance commune des mêmes documents judaïques.

Voici comment nous nous représentons la position respective des deux auteurs. Pour nous, Jean a vécu longtemps à Ephèse dans un milieu où les doctrines philoniennes exerçaient une influence considérable. Il est, par exemple, bien évident que l'auteur de l'épître aux Hébreux était un disciple de Philon converti à l'évangile de Paul et qui vivait aussi à Ephèse (1).

(1) Nous regrettons vivement que le cadre même de notre travail ne nous ait pas permis d'embrasser l'épître aux Hébreux dans notre étude. Il est hors de doute que l'auteur de cet écrit avait lu Philon, et le reproduit parfois presque textuellement. Mais nous devons nous borner, et l'examen des rapports de l'auteur de l'épître aux Hébreux avec le philosophe d'Alexandrie mériterait une étude à part. Sous bien des rapports, son ouvrage est à la fois une réfutation de Philon et une application aux vérités chrétiennes de certaines notions philoniennes dont il ne s'est pas entièrement débarrassé. Ce fait vient bien à l'appui de ce que nous avons dit plus haut, relativement à l'influence indirecte exercée par le système philonien sur la détermination de la doctrine de Paul, et de ce que nous disons ici sur les rapports de Jean avec Philon. Voir, dans le *Commentaire sur l'épi-*

Nous pouvons donc aisément comprendre que pendant son séjour prolongé à Ephèse, Jean ait contracté certaines habitudes de langage, une certaine manière d'exprimer sa pensée, qui, sans en altérer le fond, avaient modifié en quelque mesure sa méthode et l'énoncé même de sa doctrine.

Le caractère à la fois spéculatif et contemplatif de son génie, combiné avec le mouvement de pensée qui se produisait autour de lui, expliquent suffisamment comment ses écrits portent un cachet qui les distingue particulièrement des autres documents apostoliques. Mais nous ne pensons pas qu'on puisse pousser plus loin l'idée d'une influence qu'aurait subie sa doctrine elle-même. Jean était arrivé à la pleine maturité de la vie. Il avait assisté comme spectateur et aussi acteur principal à toutes les agitations intérieures et extérieures dont la carrière et la doctrine de Pierre nous ont laissé le témoignage. Il avait vu s'élever et s'éteindre la lutte qui s'était produite au sein du judaïsme à mesure que la pensée chrétienne s'était émancipée des liens qui l'avaient, à l'origine, retenue sur le terrain de l'ancienne alliance.

La lutte était finie, les églises étaient fondées, la vérité de Dieu poursuivait le cours de ses conquêtes. Il s'agissait de donner à cette vérité son dernier développement et son expression complète, en face des systèmes étrangers à l'idée chrétienne, et qui, par leur in-

tre aux Hébreux, de Bleek, toutes les citations philoniennes qu'il signale dans l'épître. Il est loin d'en épuiser la liste.

fluence sur les esprits, pouvaient dénaturer certains points de doctrine particulièrement importants. L'apôtre écrivit donc son évangile, qui est le résumé de la prédication de toute sa vie, et l'adaptation aux besoins du temps des vérités éternelles telles que les lui avaient fait connaître son commerce intime avec le Sauveur et sa longue expérience des événements et des hommes. Il y a bien au fond de son ouvrage une intention polémique; mais la forme polémique, telle que nous la rencontrons chez Paul, a disparu entièrement pour faire place à l'exposition calme, majestueuse, d'une pensée sûre d'elle-même, ayant pleine conscience de sa force et de sa vérité, et s'affirmant dans sa simplicité et sa puissance, sans s'inquiéter des souffles du dehors qui viennent frapper l'édifice qu'elle construit pour l'éternité.

Dans ce sens, le quatrième évangile est bien la réfutation des systèmes qu'il rencontre, soit gnostiques, soit philoniens. Aux premiers, il oppose la simplicité du fait d'un seul médiateur et d'un seul Sauveur entre Dieu et l'homme, à la place du système compliqué des Eons, des syzygies et des émanations innombrables. De plus, c'est sur la terre même, au sein de l'humanité, qu'il transporte le drame touchant et tragique de l'œuvre de la Rédemption, à la place du drame céleste qui s'opérerait pour les gnostiques dans la conception abstraite de la divinité, et qui était à la base et au centre de tous leurs systèmes.

En contradiction avec Philon, à l'idée du Dieu abstrait, incompréhensible et sans relations possibles

avec le monde, il oppose la notion d'un Dieu vivant, personnel, agissant directement et se manifestant comme le Père céleste. Au *Logos* impersonnel, idée des idées, prototype du monde, manifestation active de la pensée divine, il oppose le *Logos* venu en chair, vivant, parlant, aimant, souffrant, mourant, triomphant du péché et de la mort, et devenant, dans le cœur même des croyants, la source de la vie éternelle.

Par conséquent, il ne peut être question d'un rapport véritable entre l'essence des deux systèmes. On serait plus près de la vérité en disant que l'un est la réfutation implicite de l'autre.

Le système de Philon représente une tentative personnelle et sincère pour concilier les traditions et croyances juives avec certains résultats de la spéculation grecque, et particulièrement avec les données idéalistes de l'école platonicienne, combinées avec certaines opinions du stoïcisme.

Jean, au contraire, représente l'expression à la fois spéculative et mystique des affirmations de la loi et des prophètes, réalisées et éclairées par la révélation, par la vie et l'œuvre de Jésus, dont l'apôtre est le témoin. Il n'y a donc pas lieu de parler d'un développement de la philosophie philonienne dans la doctrine du quatrième évangile.

Mais ce qui ressort, au contraire, avec une entière évidence, c'est la relation intime entre la théologie de Paul et celle de Jean. Jean reprend la doctrine de l'Apôtre des gentils au point même où ce dernier l'avait laissée.

Nous avons vu comment Paul, parlant de l'activité du Christ parmi les hommes, et sous sa forme humaine, avait développé par degrés sa notion de la christologie, jusqu'à l'idée de la préexistence éternelle du Christ; et de la mission temporaire, comment, au sein de l'humanité du Christ, il l'avait suivi jusqu'à son retour dans la gloire céleste.

C'est là que Jean reprend cette doctrine, pour la compléter. De la hauteur où s'était élevé Paul, il détermine avec plus de précision et de netteté que son prédécesseur la nature divine, l'origine éternelle, le rôle rédempteur du Verbe, et sa relation intime avec le déroulement du plan divin dans le monde et dans le temps. De là, il redescend dans la notion purement terrestre de l'activité du Christ. Grâce à la tournure mystique et contemplative de son esprit, il reprend la thèse favorite et essentielle de Paul relativement à la foi; il achève de nous faire comprendre toute la valeur, toute la portée de ce fait interne qui établit le rapport et la communion entre le Sauveur et le croyant. Par degrés, il nous montre comment cette foi pénètre si profondément jusqu'aux racines de l'âme qu'elle produit dans le cœur de l'homme une vie nouvelle, une nouvelle naissance par laquelle l'homme connaît le ciel sur la terre, avant de connaître le ciel dans le ciel.

Mieux que Paul, enfin, pour resserrer ce lien qui rattache l'économie présente à l'économie future, il expose et développe la notion du Saint-Esprit envoyé de Dieu, par l'intermédiaire du Fils, afin de continuer et de consommer l'œuvre que celui-ci a commencée sur la terre.

Ainsi, le premier mot de l'apôtre nous fait descendre avec le Christ du sein de la divinité jusque dans ce monde où s'accomplit l'œuvre rédemptrice ; et son dernier mot nous ramène à la hauteur même où il nous avait fait rencontrer le Verbe éternel et divin. On peut donc dire que la doctrine de Jean est l'expression suprême et définitive du développement de la théologie apostolique.

CHAPITRE IV.

CONCLUSION.

Arrivés à la fin de notre course, nous n'avons plus qu'à résumer, en quelques mots, les conclusions auxquelles notre travail doit aboutir.

Dans le rapide exposé de la théologie apostolique que nous venons de faire, nous avons tâché de prendre dès leur origine et de suivre dans leurs développements les principaux points de doctrine qui sont à la base de l'enseignement des apôtres. Nous les avons suivis sur le double terrain où ils se produisent, soit au sein du particularisme juif, soit sur le terrain de l'universalisme chrétien. Nous avons cherché à nous rendre compte des circonstances qui en avaient amené la manifestation, des influences qu'ils avaient subies, des différents systèmes soit religieux, soit philosophiques qui avaient réagi sur eux, des différentes formes d'hostilité qui avaient contribué à en déterminer l'expression, à en préciser le contenu et à en provoquer le développement.

A ce point de notre examen, il est une question qui se présente à nous et qu'il faut d'abord résoudre.

C'est de savoir si chacun des auteurs que nous avons étudiés forme comme un chapitre à part, que nous pourrions appeler théologie de Jacques, théologie de Pierre, de Paul, de Jean ; ou bien, si ces divers chapitres se relient les uns aux autres comme les parties distinctes d'un même système, ayant une commune origine, et constituant des étages différents d'un même édifice.

A cette première question s'en rattache étroitement une seconde : c'est, dans le cas où nous aurions constaté le rapport qui unit chacune de ces parties, de déterminer quelle est leur commune origine. De là dépend notre conclusion tout entière.

Quant à la réponse à donner à la première de ces questions, elle nous est fournie naturellement par notre exposé de l'ensemble de la doctrine des apôtres. La relation étroite des divers auteurs dont nous avons étudié les écrits ressort clairement de ce fait que le but principal auquel tous ont visé est de nous faire connaître le salut de Dieu manifesté en Jésus-Christ. Tous nous offrent l'exemple d'une parfaite unité de doctrine en ce que tous s'appliquent à nous représenter la personne de Jésus comme celle du Sauveur. Tous sont unanimes à nous dépeindre le salut et la vie que Jésus a apportés dans le monde pour triompher des ravages du péché. Tous veulent nous montrer que ce salut et cette vie sont l'accomplissement des promesses de l'ancienne Alliance. Tous nous parlent de la participation à ce salut et à cette vie par la foi en Jésus-Christ. Tous, enfin, voient dans la révéla-

tion de Jésus-Christ l'accomplissement définitif de cette œuvre de salut.

Sans doute, ces diverses doctrines sont développées d'une manière plus ou moins complète chez chacun des apôtres. Mais leur trait caractéristique se retrouve dans son entier chez ceux-là même dont l'enseignement est le plus bref et le plus élémentaire. S'agit-il, par exemple, de la personne de Jésus, il est bien évident que la notion du « Seigneur de gloire, » chez Jacques, est encore fort éloignée du degré de développement où la conduiront Paul et Jean. Mais cette conception n'en est pas moins essentiellement la même.

S'agit-il de la doctrine de la foi, il serait sans doute superflu de rappeler combien la conception de Paul et de Jean et leur analyse de la nature de la foi l'emportent en netteté, en précision et en étendue, sur les idées de Jacques et même de Pierre; et cependant, chez ces derniers aussi, la même doctrine se retrouve. Jacques prend la foi comme point de départ de son épître. Il veut que la foi soit éprouvée (I, 3). Pour lui, cette foi est la foi en Jésus-Christ le Seigneur de gloire (II, 1), et son but pratique est de montrer comment une telle foi peut et doit avoir pour résultat la sanctification de l'homme (II, 14-26). Il ne saurait donc être douteux que, pour lui, la participation au salut soit en étroit rapport avec cette foi qui se manifeste et se prouve par les œuvres.

De même, pour Pierre, le devoir de l'homme est de croire en Jésus même quand on ne le voit pas (1 Pierre, I, 5, 9), et les hommes, en tant que deve-

nus membres de la famille de Dieu (οἰκεῖα Θεοῦ), sont appelés les croyants. Ici encore il y a unité essentielle.

Cette unité se manifeste particulièrement en ce fait : que la foi est regardée par tous comme le produit d'une transformation intérieure, d'une nouvelle naissance qui vient de Dieu. Pour tous, c'est un principe de vie qui se communique à la vie subjective des chrétiens, en tant que par la foi ils sont entrés en communion avec Christ. « Il nous a engendrés de sa pure volonté par la Parole de vérité, afin que nous fussions comme les prémisses de ses créatures, » nous dit Jacques (I, 18).

« Etant régénérés non par une semence corruptible, mais par une semence incorruptible, par la Parole de Dieu qui vit et demeure éternellement, » nous dit Pierre (I, 23).

C'est, en termes presque identiques, ce que nous trouvons chez Jean : « Quiconque est né de Dieu ne commet point le péché, parce que la *semence* de Dieu demeure en lui » (1 Jean, III, 9). Dans le même sens, Paul ajoute : « En Christ il faut être une nouvelle créature » (Gal., VI, 15). « Vous êtes morts au péché et vous vivez à Dieu en Jésus-Christ, notre Seigneur » (Rom., VI, 11).

Si nous renversons les termes et rapprochons des systèmes les plus développés les idées qui tiennent une part plus considérable dans les systèmes élémentaires, nous pouvons constater que le lien d'unité reste le même. Ainsi, Jacques, qui contient l'expression la plus restreinte des doctrines chrétiennes, relève particuliè-

rement le rapport de Jésus avec l'Ancien Testament. Pour lui, le christianisme, en tant que parole de vérité implantée en nous, est appelé νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευτερίας. La nouvelle Alliance, ainsi que l'ancienne, est donc considérée comme *une loi*. Mais il ne désigne point par là une simple gradation entre l'ancienne Alliance et la nouvelle : il entend quelque chose qui n'existait pas antérieurement, car l'ancienne loi n'était pas *une loi de liberté*.

Quel que soit le développement que Paul donne à la notion de cette nouvelle Alliance, il ne rompt pas le lien qui la rattache à l'ancienne économie. Pour lui, non seulement Jésus est annoncé et prédit par les prophètes, mais la loi est considérée comme le παιδαγωγὸς εἰς χριστόν.

De même Jean laisse voir, dans tout son Evangile, que l'apparition du Christ est l'accomplissement de l'ancienne Alliance (I, 45), et c'est à cette manière de comprendre que se rapportent toutes les allusions qu'il fait, soit à des traits historiques réalisés en Christ, soit aux livres même de l'Ancien Testament.

Il est donc bien évident, à quelque point de vue qu'on envisage les écrits apostoliques, qu'indépendamment de la doctrine spéciale que chacun d'eux peut exposer et des développements plus ou moins étendus qu'ils nous présentent, tous font reposer leur enseignement sur une base commune.

Ceci nous conduit à la seconde question que nous nous sommes posée, à savoir, quelle est l'origine ou la source dans laquelle ils ont puisé les uns et les autres.

La réponse ne nous paraît pas laisser place au doute. Tous partent d'une conception identique des rapports de Dieu et du monde, conception qui a son germe dans les écrits de l'Ancien Testament, et dont les ramifications les plus diverses ne sont qu'autant d'applications sur le terrain de la nouvelle Alliance.

De plus, et par dessus tout, l'unité de leur enseignement provient de son accord avec l'enseignement même de Jésus. Il est évident que tous les points essentiels de doctrine que nous avons relevés se retrouvent dans les discours de Jésus tels qu'ils nous ont été conservés dans les Synoptiques. Un lien organique les rattache à ces leçons du Maître ; et nous ne pouvons voir dans les écrits des apôtres que l'exposition doctrinale des faits et des enseignements qui sont contenus dans les paroles et la vie de Jésus. Sans doute, la manière dont ils la présentent se modifie selon la personnalité, le degré de développement, la nature d'esprit, l'expérience de chacun d'eux pris en particulier. Il ne pouvait guère en être autrement, puisque nous voyons Jésus aussi, pendant le cours de sa vie, compléter peu à peu son enseignement à mesure qu'il approche du terme de sa mission. Le témoignage qu'il se rend à lui-même, ce qu'il annonce relativement à sa mort et à la signification de cette mort, ce qu'il promet touchant l'envoi du Saint-Esprit, tout cela se précise et se développe de plus en plus : et ce n'est à vrai dire qu'après sa séparation d'avec ses disciples et son élévation dans la gloire que ses disciples arrivent à la pleine conscience de la communion spirituelle qui les rend participants à sa vie.

Il fallait donc s'attendre à quelque chose d'analogue, à un développement progressif de sa doctrine, chez ceux qu'il avait choisis comme ses témoins en les chargeant d'aller et d'annoncer son Evangile à toute langue, peuple et nation. Cela était d'autant plus naturel et inévitable que de *concret* qu'était l'enseignement du Christ, puisqu'il tirait de lui-même l'ensemble de ses révélations sur sa personne et son œuvre, cet enseignement devenait *discursif* dans la bouche des apôtres qui devaient reproduire fait par fait et point par point toutes les leçons de leur maître.

Par cette méthode même, la personnalité des apôtres reprenait une place considérable. Les circonstances extérieures, le but spécial qu'ils avaient en vue, le degré de culture, de croyance, de développement moral des hommes auxquels ils s'adressaient, les préjugés, les opinions, les systèmes qu'il s'agissait tantôt de combattre, tantôt de modifier, tantôt de mettre à profit, enfin la diversité des lieux où ils faisaient entendre la prédication de l'Evangile, voilà autant de causes externes qui suffisent amplement à nous expliquer la diversité de méthode, de point de vue, de mode d'enseignement des apôtres.

C'est à cette raison qu'il faut attribuer l'importance parfois presque exclusive donnée à tel point de doctrine, le caractère polémique de certains écrits et la corrélation souvent intime entre les faits du dehors et la mise en lumière de telle ou telle vérité jusqu'alors reléguée dans l'ombre.

L'étude de ce rapport entre les circonstances extérieu-

res et la détermination progressive des doctrines chrétiennes a d'autant plus d'importance que, du terrain purement spéculatif où la pensée des hommes peut si facilement s'égarer, elle transporte la théologie sur le terrain historique, qui, à notre sens, est le seul véritable, le seul qui permette de tirer des inductions précises pour la conception bien nette de l'apparition et du développement du christianisme sur la terre. Aussi y a-t-il certains faits qu'il nous paraît nécessaire de ne jamais oublier quand il s'agit d'étudier le caractère du témoignage apostolique.

En premier lieu, il faut se rappeler que les apôtres avaient l'esprit particulièrement occupé de l'apparition historique du Christ et de tous les événements qui avaient signalé cette apparition.

De plus, leur mémoire était remplie des enseignements qu'ils avaient reçus de lui ; si bien que leur témoignage est le résultat d'une expérience subjective, vivante et historique de la personne, de l'œuvre et de l'enseignement de Jésus. Ceux-là même qui, comme Paul, n'ont pas été les témoins immédiats de sa vie font éclater fréquemment dans leurs écrits le soin jaloux avec lequel ils cherchent à reproduire l'image du Christ historique tel qu'il a été vu, entendu, touché.

Nous avons, de plus, un signe tout particulier de la *scrupulosité* avec laquelle aucun d'eux n'a dépassé les déclarations du Maître en ce fait que, dans les points de doctrine où la pensée du Christ s'est arrêtée en face d'un problème qu'il a laissé sans le résoudre, les apôtres se sont arrêtés aussi à l'endroit même où Jésus avait

gardé le silence ; et le fait est d'autant plus significatif que , dans la plupart des cas , cette absence de solution laissait l'esprit de l'homme vis-à-vis d'une double affirmation qui ressemblait à une contradiction.

Ainsi Jésus parle souvent de son unité avec le Père , de sa nature divine , de façon à relever la notion d'identité et d'égalité absolue. Dans d'autres passages , au contraire , il semble indiquer une véritable subordination.

Parfois , il semble s'attribuer la toute-science , et parfois il déclare que certaines choses lui sont inconnues. Parfois , on dirait qu'il proclame l'universalité de l'appel au salut , et parfois certaines expressions éveillent l'idée d'une prédestination véritable.

Or , sur tous ces points et d'autres analogues , les apôtres , ceux-là même que le développement dialectique de leur pensée devait conduire plus naturellement à élaborer un système , sont restés à la place même où Jésus avait laissé retomber le voile qui nous cache les profondeurs divines. Pour Paul , comme pour Jean , Jésus est Dieu et il est homme , sans que jamais ils aient cherché à déterminer la nature , le rapport , la fusion de ces deux éléments en un seul être. Jésus est égal à Dieu , et il lui est subordonné ; il existe de toute éternité et il est le premier-né de toutes créatures.

Cette même indétermination se reproduit dans toutes les questions relatives à l'homme. Tous sont appelés , et cependant tous ne sont pas créés pour le salut ; il est fait appel à la volonté propre de l'homme , et cependant la foi elle-même est un don de Dieu. Il y a un libre déterminisme , et il y a une prédestination.

Les apôtres, comme Jésus, s'en sont tenus à l'application et à l'exposé pratique des vérités chrétiennes. Aucun d'eux n'a ajouté un iota à la parole du Maître ; et ce sera l'œuvre des siècles qui suivront que de chercher à tirer de l'enseignement même de Jésus la réponse à toutes les questions métaphysiques restées en suspens devant l'intelligence de l'homme et dans la sphère de l'insondable.

Aussi, à côté de la connaissance personnelle et de l'assimilation subjective de la doctrine du Maître, y a-t-il un second fait dont il faut tenir compte lorsqu'on expose la doctrine des apôtres : c'est le soin avec lequel ils revendiquent le privilège d'une direction spéciale de l'esprit de Dieu. Non seulement ils se considèrent comme les témoins de la vie, des souffrances et de la mort du Christ, mais ils s'attribuent un don particulier de l'Esprit comme garantie de leur fidélité dans l'exposition de la doctrine chrétienne (Comp. Actes ; II. 1 P., I, 12. 1 Jean, I, 1 ; II, 27. 1 Cor., II, 15, 16. Gal., I, 11, 12. 1 Cor., XII, 28, etc.).

D'après leur affirmation la plus positive, il ne faut donc pas voir dans le recueil de leurs épîtres une théologie de Pierre, de Jacques, de Jean, de Paul, mais l'exposé des vérités chrétiennes, en tant qu'expression fidèle de la pensée et de l'enseignement de Jésus. Nous n'avons pas ici à toucher à la notion de l'inspiration. Mais outre qu'il est important de signaler ce caractère que revendiquent les apôtres, il s'agit de le rattacher à une autre considération historique dont la portée n'a pas été suffisamment relevée : c'est la supériorité indis-

cutable des écrits apostoliques sur tous les documents qui appartiennent à la même période.

Le mouvement de la pensée théologique qui tendait à voir dans les œuvres des apôtres une combinaison des traditions chrétiennes avec les idées philosophiques de la fin du premier siècle et du commencement du deuxième, a fait trop bon marché de l'immense intervalle qui sépare les ouvrages des apôtres de tous les livres qui les ont immédiatement suivis. L'infériorité de ces derniers est si grande qu'à elle seule elle suffirait à prouver comment cette conception de la formation de la théologie apostolique est contraire à toutes les données de la réalité historique. Si, en effet, la pensée chrétienne avait passé par une évolution continue, sous l'influence des doctrines étrangères à l'Evangile, il faudrait s'attendre à voir ce développement prendre des proportions de plus en plus considérables, surtout après que le génie d'un Paul et d'un Jean lui eut donné un si admirable essor.

Or, il n'en est rien. Avec Jean la source tarit, le silence se fait, et l'on dirait que la Providence a voulu isoler dans l'histoire les écrits des apôtres, afin de mieux faire ressortir leur supériorité et de manifester avec évidence la relation intime qui existe entre ces écrits et la parole même de Jésus. Si l'on en excepte l'épître aux Hébreux, qui est si étroitement unie à la pensée de Paul que, quel qu'en soit le rédacteur, on peut la rattacher à l'ensemble de la théologie apostolique, tous les écrits postérieurs que nous possédons encore, ceux même qui émanent de la plume des suc-

cesseurs immédiats des apôtres, semblent ne nous avoir été conservés que pour mieux prouver leur infériorité relativement aux écrits des disciples de Jésus.

Une comparaison de ces ouvrages avec les épîtres serait, à coup sûr, l'un des meilleurs traités d'apologétique que l'on ait jamais écrit. A vrai dire, si l'on ne tenait compte des sentiments de piété, des éléments d'édification qui s'y montrent et des renseignements précieux qu'ils nous fournissent relativement à la formation des églises primitives ; si le respect que l'on éprouve pour des hommes qui, presque tous, furent de glorieux martyrs n'arrêtait l'expression de la critique, on serait tenté d'affirmer que l'intervalle qui sépare les écrits des Pères apostoliques de ceux des apôtres est aussi grand que la distance des Actes de Pilate, de l'Evangile de Nicodème ou du livre de l'Enfance de Jésus par rapport à nos Evangiles canoniques.

Cela ressortirait avec une pleine évidence de l'examen des deux principaux ouvrages qui nous restent de cette époque, l'épître de Clément Romain et celle de Barnabas. La plus superficielle lecture de ces ouvrages suffit pleinement à montrer quel immense recul avait fait la théologie chrétienne pendant les quinze ou vingt ans qui suivent la période apostolique. Les éléments distinctifs qui formaient comme la trame de toute la doctrine des apôtres y sont mélangés, confondus au hasard, de manière à échapper à toute tentative d'analyse. Ce ne sont plus que des notions isolées, contradictoires, mal définies, le salut par les œuvres à côté du salut par la foi, l'ascétisme à côté de la grâce, des

emprunts faits à la tradition et aux livres apocryphes, aussi fréquents que les citations des livres canoniques, — et cette confusion de faits, d'idées, de circonstances accompagnée d'une méthode d'interprétation allégorique qui laisse derrière elle les interprétations les plus bizarres et les plus arbitraires de Philon lui-même.

Qu'on relise, par exemple, dans l'épître de Clément, les symboles incroyables qu'il signale dans l'Ancien Testament pour y retrouver la doctrine de la mort expiatoire de Jésus. Ainsi le cordon rouge avec lequel Raab, la prostituée de Jéricho, protège sa maison contre la ruine est le type et la prophétie du sang versé au calvaire. Ainsi, dans son chapitre XXV^e, il prouvera la réalité de la résurrection du Christ par un long parallèle de ce fait avec l'histoire de l'oiseau Phénix.

Et cela n'est rien, comparé aux enseignements que nous pourrions tirer de l'épître de Barnabas. Qu'on y relise, au chapitre VIII^e, le singulier rapprochement qu'il établit entre l'aspersion des cendres de la vache rousse chez les Hébreux et le sacrifice du Golgotha, et surtout, au chapitre X^e, les incroyables raisons qu'il cite avec la gravité la plus solennelle pour expliquer la nécessité de ne pas manger la chair de certains animaux : de la hyène par exemple, parce qu'il est avéré, dit-il, que cet animal change de sexe chaque année et devient tour à tour mâle et femelle ; de la belette, parce qu'elle conçoit par la bouche ; du lièvre... mais ici la traduction devient impossible (1).

(1) Les fragments de Papias, et le *Pasteur d'Hermas* lui-même, abondent en explications et en récits qui ne sont pas plus sensés.

Tout cela, — on nous permettra de nous borner aux quelques citations ci-dessus, — sous la plume d'hommes qui ont été compagnons, collaborateurs ou tout au moins successeurs immédiats des apôtres ! D'hommes qui ont scellé de leur sang leur fidélité à leur Maître ! Tout cela, et nombre d'autres insanités analogues, côte à côte avec les appels les plus chaleureux, les prières les plus touchantes et les invitations les plus ardentes à la sanctification, au sacrifice et à l'amour de Dieu !

Certes, si l'on veut arriver à la démonstration interne la plus parfaite de l'abîme qui sépare les écrits des apôtres des productions littéraires du commencement du second siècle, on n'a qu'à lire les ouvrages des Pères apostoliques en se demandant ce qu'était devenu l'esprit qui dirigeait un Paul ou un Jean.

Aussi notre conclusion est-elle bien nette. Pour nous, les écrits des apôtres sont l'exposé fidèle de la pensée du Christ, telle que ses disciples l'ont reçue et que l'esprit de Dieu la leur a fait comprendre dans les diverses circonstances, et au contact de toutes les idées, de toutes les opinions et de tous les systèmes qu'ils ont rencontrés sur leur chemin.

Ces écrits restent isolés dans l'histoire du monde, comme un code sacré, différent et indépendant de tout autre recueil, et source immédiate de la connaissance et de la doctrine chrétienne. Entre la date de la composition de ces livres et celle où l'Eglise commence avec sérieux et avec ardeur à s'approprier le fond doctrinal du christianisme, s'étend tout l'espace qui sépare l'apôtre Jean de Justin-Martyr, de Clément d'Alexandrie et

d'Origène. C'est à ces docteurs et avec ces docteurs que commence et se déroule ce que nous appellerions volontiers *la seconde période* du développement de la théologie chrétienne, sous l'influence directe des différents systèmes de philosophie qu'ils veulent concilier avec elle, à peu près comme Philon voulait rattacher les données des écoles stoïciennes et platoniciennes à la révélation mosaïque.

L'histoire de cette seconde période envisagée à ce point de vue est encore à faire ; et, selon nous, c'est là un champ de travail qui réclame d'une manière pressante les efforts et les travaux des théologiens. A l'ère des recherches purement critiques doit succéder celle de la reconstruction doctrinale basée sur les résultats des études historiques, qui permettent d'apprécier sainement la source même et le mode de propagation du christianisme. A notre sens, ce travail comprendrait trois séries d'investigations reliées l'une à l'autre, et destinées à se compléter mutuellement. La première consisterait à exposer, d'une façon plus complète que nous n'avons pu le faire, le développement progressif de la théologie apostolique dans ses rapports avec les idées, les systèmes et les opinions religieuses qui s'agitaient autour des apôtres. La deuxième devrait comprendre l'histoire de l'influence exercée sur le développement dogmatique qui a suivi par les œuvres des grands docteurs des premiers siècles, et montrer à travers quelles fluctuations et par quel mouvement multiple des idées la pensée chrétienne en est arrivée aux formules des conciles œcuméniques. La troisième enfin,

appuyée sur les résultats ainsi obtenus, tâcherait de reconstituer la théologie chrétienne, en la ramenant, de toutes ces modifications successives, à sa source même, c'est-à-dire à la parole et à l'enseignement de Jésus.

Là, suivant notre impression, se trouverait le meilleur remède possible à deux tendances malsaines, l'une qui volatilise le christianisme et le réduit à un pur sentiment indépendant des faits et de l'histoire, l'autre qui, dans le but de sauvegarder son côté positif, a relevé trop souvent, comme enseignement du Christ, ce qui n'était parfois qu'un mélange fâcheux d'éléments étrangers, sous lesquels la véritable doctrine chrétienne était dénaturée de fond en comble.

Une œuvre pareille ne serait, en définitive; que la reprise du travail de la Réforme, trop tôt interrompu. Luther, qui a si admirablement compris la psychologie de saint Paul, s'est trompé dans l'exposition du côté métaphysique de la doctrine chrétienne, parce qu'il connaissait mal l'histoire, ou plutôt se faisait de l'histoire une conception erronée. Calvin, si admirablement qualifié par son génie pour développer le côté métaphysique de l'Evangile, s'est égaré sur les traces de saint Augustin, parce que sa psychologie à lui, comme celle de l'évêque d'Hippone, était restée presque complètement païenne.

L'heure approche, semble-t-il, où la théologie devra reprendre sa tâche si glorieusement inaugurée au seizième siècle, et si longtemps entravée depuis qu'elle s'est faite l'humble servante des systèmes philosophiques qui, l'un après l'autre, sont devenus la philoso-

phie du jour. Les admirables travaux de critique, d'histoire, de philologie qu'a accumulés l'Allemagne savante rendent dès maintenant possible la triple tentative que nous venons d'exposer.

S'il nous était permis d'exprimer un vœu, en terminant, ce serait que les théologiens de langue française prissent à cœur de la réaliser. Tributaire pour longtemps encore de l'immense arsenal scientifique de nos maîtres d'outre-Rhin, la théologie française trouverait là un champ de travail personnel, indépendant, où les qualités de clarté, de méthode et de précision de notre race pourraient librement et utilement s'exercer. A l'heure de crise que nous traversons, et où tout semble nous montrer comment une notion nette et claire des vérités chrétiennes serait d'une importance capitale pour notre peuple, il semble que le moment soit venu de se mettre sérieusement à l'œuvre. Ceux auxquels Dieu donnera la force de mener à bonne fin une pareille entreprise auront bien mérité, à coup sûr, du protestantisme et de la patrie.

Vu :

Le Président de la soutenance,
Edm. STAPFER.

Vu :

Le Doyen,
LICHTENBERGER.

Vu et permis d'imprimer :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
GRÉARD.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.	1
-----------------------	---

PREMIÈRE PARTIE.

DU DÉVELOPPEMENT DE LA THÉOLOGIE APOSTOLIQUE SUR LE TERRAIN DU JUDAÏSME.

CHAPITRE PREMIER.

Des idées religieuses empruntés au Judaïsme. Des idées nouvelles apportées par Jésus-Christ.	13
--	----

CHAPITRE II.

Jacques, apôtre de la loi. Sa personne, son épître, son système. La loi de la liberté, la parole de vérité.	36
---	----

CHAPITRE III.

Pierre, apôtre de la prophétie. Des judéo-chrétiens et des ethno-chrétiens. Christ réalise la promesse d'un libérateur. Christologie de Pierre. Sa théorie de la Rédemption. Jésus parmi les morts. Gloire du Christ dans l'avenir. Notions de Dieu, du Saint-Esprit, du péché. Appropriation du salut. Progrès de la théologie de Pierre sur celle de Jacques. Ce qu'elle a encore d'incomplet.	58
--	----

DEUXIÈME PARTIE.

DU DÉVELOPPEMENT DE LA THÉOLOGIE APOSTOLIQUE EN DEHORS DU JUDAÏSME.

CHAPITRE PREMIER.

L'apôtre Paul. Différences entre son entrée dans l'Eglise et celle de ses prédécesseurs. Il transporte la théologie du terrain de l'histoire sur celui de la conscience. Des diverses méthodes d'explication de ce changement.	81
--	----

CHAPITRE II.

De la relation des événements extérieurs et des idées chez Paul. Ses points de contact avec les idées philoniennes. Exposé de ces idées.	95
--	----

CHAPITRE III.

Suite. Points de contact de Paul avec les idées judéo-philosophi- ques de Dieu, de médiateur.	110
--	-----

CHAPITRE IV.

Eléments principaux du système de Paul. Anthropologie, notion du péché : la loi. Dieu, le plan de Dieu. Christologie, sotériolo- gie, salut par la foi.	122
---	-----

CHAPITRE V.

Exposé des progrès réalisés par Paul dans le développement de la théologie, tant dans la sphère de la psychologie que dans celle de la théodicée, de la sotériologie et de l'union mystique de l'homme et du Christ.	153
---	-----

TROISIÈME PARTIE.

LA THÉOLOGIE APOSTOLIQUE A SON APOGÉE.

CHAPITRE PREMIER.

L'apôtre Jean. Caractère doctrinal et historique de son évangile. Son point d'attache avec la théologie de Paul. Différence entre sa méthode et celle de Paul. Prologue, traits généraux du sys- tème de Jean.	167
---	-----

CHAPITRE II.

Exposé des idées et des doctrines auxquelles on a attribués une certaine influence sur Jean. Cérinthe. Les docètes. Les docteurs palestiniens. Philon. Notion du <i>Logos</i> chez Philon.	181
--	-----

CHAPITRE III.

Des rapports de Philon avec Jean. Des divergences des deux sys- tèmes. Origine du système de Philon. But et point de vue de l'évangile de Jean. Il est l'expression complète de la théologie apostolique.	209
--	-----

CHAPITRE IV.

CONCLUSION.	238
---------------------	-----

